65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 12 24 MARS 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

L'AGNOSTICISME EN CHRÉTIENTÉ

Notes historiques

SOMMAIRE. — I. Origines théologiques. — II. Origines philosophiques. — III. Le Protestantisme. — IV. Le Jansénisme. — V. Catholicisme et Protestantisme.

S'il est un point sur lequel les philosophes contemporains, non strictement catholiques, sont d'accord, c'est bien la défiance à l'égard du concept et l'hésitation à reconnaître au jugement, et surtout au raisonnement, une valeur objective. Sans répit et sans sympathie la critique s'attaque à ces opérations intellectuelles pour les ramener à des exercices à vide, incapables d'atteindre et d'exprimer la vérité. Seules des *intuitions vitales* pourraient capter quelques éléments du réel ; mais la raison humaine ne pourrait les examiner qu'après les avoir refroidis et durcis dans ses propres moules déformants, et ne saurait les exprimer qu'au moyen de représentations, de mots et d'énoncés inventés par elle.

Quelles sont les origines de cet état d'esprit contre lequel l'Eglise catholique ne cesse de réagir, surtout depuis le début du XIXe siècle, par diverses condamnations et par des enseignements positifs, dont les plus célèbres sont les définitions du Concile du Vatican, renouvelées naguère et précisées contre le modernisme ?

Une réponse exhaustive à cette question exigerait une histoire critique de toute la philosophie occidentale depuis la fin de la période patristique. Nous nous bornerons à quelques notes historiques se référant strictement à notre sujet et capables d'apporter à nos lecteurs quelque lumière dont pourra s'inspirer leur apostolat intellectuel.

I. — *Origines théologiques*

Le mouvement d'idées dont nous voulons suivre les fluctuations dans la chrétienté occidentale a son point de départ historique dans l'enseignement de la Révélation et les spéculations de la théologie relativement aux suites du péché originel. Nous allons le montrer tout d'abord.

Il est de foi que l'homme a subi une déchéance par suite de la faute d'Adam. Le 2e Concile d'Orange (529), reprenant la doctrine et les expressions mêmes de saint Augustin (*De nuptiis et concupiscentia*, l. II, c. 24, n° 57-58) déclare (canon 1) : « Si quis, per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicat hominem commutatum..., Pelagii errore deceptus adversatur Scripturæ (Ex. XVIII, 20 ; Rom., VI, 16 ; II Petr., II, 19). » Ce que le Concile de Trente (Sess. V, can. 1) précise en disant : « Si quis non confitetur totum Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. »

Dans quelles facultés spirituelles l'âme humaine était-elle ainsi déchue ? Le Concile d'Orange répond : avant tout dans son libre arbitre. C'est que le pélagianisme et le semi-pélagianisme exagéraient les forces de la liberté dans l'homme atteint par le péché originel. C'est aussi que le libre arbitre porte plus lourdement les conséquences de ce péché : *Concupiscentia pejor est ignorantia*, disait déjà saint Augustin (*C. Jul. libri sex*, l. VI, c. 16, n. 50) « Magis est natura humana corrupta per peccatum originale quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem veri », déclare saint Thomas (Ia-IIae, q. 109, a. 2, ad 2).

Cependant le Concile d'Orange (canon 22) déclarait que la déchéance affecte aussi l'intelligence humaine : « Nemo habet de suo nisi *mendacium* et peccatum. Si quid autem habet homo *veritatis* et justitiæ, ab illo fonte est quem debemus sitire in hoc eremo et ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via »[1].

Que cette impuissance de l'intelligence à connaître la vérité soit une *suite* du péché originel, saint Augustin l'affirme fréquemment (voir surtout *Retractationes*, l. I, c. 9, n. 6) ; le texte du *De Civitate Dei* (l. XXII, c. 22, n. 1) auquel en appelaient sans cesse les Jansénistes, décrivait l' « Horrenda quædam profunditas ignorantiæ, ex qua omnis error existit qui omnes filios Adæ tenebroso quodam sinu suscipit. »

Très fréquemment aussi, saint Augustin présente ces suites du péché originel comme des *blessures* ou des *plaies* de la nature humaine. Ces expressions s'imposèrent, grâce à l'application de la para-

[1] Ce texte est identique à la 323e des *Sententiæ ex Augustino delibatæ* de saint Prosper ; celui-ci l'a tiré d'un exposé assez long qu'on lit dans le *Tract. V in Joannem*, n° 1. — La conciliation de ces deux textes avec les propositions 25 et 27 de Baius est devenue « la croix des Théologiens », dit Héfélé, qui consacre une longue note à la discussion de ce problème relativement au libre arbitre seulement (Héfélé, *Histoire des Conciles*, trad. franç. de D. Leclercq, t. II, p. 1100-1103 ; cf. aussi Portalié dans *D.T.C.*, t. I, col. 2380 et s., et passim). Le même problème se pose, en ce qui regarde l'intelligence humaine, pour la conciliation des mêmes textes avec la doctrine qui résulte de la condamnation de la proposition 41 de Quesnel ; mais ceci retint beaucoup moins l'attention des théologiens.

bole du bon Samaritain aux suites du péché originel, faite, non seulement par S. Augustin, mais avant lui par Origène, S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Ambroise, S. Jérôme, puis par S. Grégoire le Grand, S. Bède, S. Bernard, etc. Ce sont les formules de la Glossa, inspirées de Bède, qui devinrent classiques à partir du Moyen Age : « spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus. »

Parmi ces blessures ou ces plaies se trouve celle de l'intelligence, désignée par les Pères, puis par les théologiens, sous le nom d'*ignorance*.

Pour en décrire la nature, ils disent : 1° que le péché originel, a privé la volonté du pouvoir absolu dont elle jouissait auparavant sur les facultés inférieures de l'âme, qu'il a rendu par là très difficile l'attention requise pour la recherche de la vérité, et que la fatigue et la peine qui en résultent rendent possible et moralement certain le glissement vers des erreurs ; — 2° que ce défaut se vérifie surtout quand il s'agit d'un jugement pratique, portant sur ce qu'il est permis ou non de faire dans une situation et à un moment donnés ; car alors, faute d'attention, l'esprit n'aperçoit plus le rapport réel de cette action avec la fin dernière d'où elle tire sa qualité morale ; sous la pression de la passion, il ne considère que son rapport avec une fin particulière, qui peut être désordonnée mais qui lui plaît, et il conclut, à faux, que ce qui lui paraît bon, à lui en ce moment, est bon absolument parlant. En cela l'intelligence « destituitur quodammodo suo ordine ad verum ». C'est ainsi que « ratio hebetatur præcipue in agendis » (I^a-II^{ae}, q 85, a. 3) [2].

Cependant la capacité radicale de l'intelligence humaine à l'égard de la vérité, même morale, n'a pas été détruite ; sa mise en acte, rendue plus difficile, n'est pas absolument impossible. Sans la Révélation, l'homme déchu peut, de fait, arriver à connaître, même avec certitude, telles ou telles vérités morales et religieuses, quoique *tous* les hommes ne réussissent pas en fait à les connaître *toutes* sans le secours de la Révélation. Blessée, meurtrie, gênée dans son exercice normal, la raison humaine n'est ni tuée ni éteinte, par le péché. Elle subsiste. Et c'est précisément sa survivance et ses possibilités qu'ont méconnues les erreurs qui, n'ayant d'attention que pour ses blessures et sa paralysie partielle, en sont venues à lui dénier le pouvoir et la force de connaître avec certitude aucune vérité, quelle qu'elle soit.

C'est de ces erreurs que nous pouvons essayer de décrire l'enchaînement historique.

[2] On trouve une analyse très détaillée de cette blessure de l'intelligence dans S. Bellarmin, *De Controversiis. De gratia et libero arbitrio*, l. VII, c. 9. Il énumère en particulier : 4° l'ignorance de la fin dernière (en se référant à S. Augustin, *De Civitate Dei*, l. XIX, c. 1) ; 5° l'ignorance des moyens à prendre pour y parvenir ; 6° la difficulté de connaître la vraie nature des choses dans l'ordre physique et moral ; 7° nos ignorances sur la nature et les actes de notre propre âme ; 8° les difficultés qui nous viennent de notre propre corps ; 9° les imaginations vaines qui dissipent l'attention. — On pourra lire aussi sur ce point Goudin, *Tractatus theologici* ; *De Gratia*, q. 3, a. 2, § 1, concl. 1 et 2 ; il y combat Cajetan qui affirmait que seule l'intelligence pratique, et non l'intelligence spéculative, avait été blessée par le péché originel.

II. — *Origines philosophiques*

C'est au XIII^e siècle qu'on peut discerner un prélude, discret encore et plus théologique que philosophique, aux grandes variations de l'avenir. Il n'avait pas échappé à la sagacité avertie de saint Thomas.

Le grand docteur se demande : « Sans la grâce, l'homme peut-il connaître quelque chose de vrai ? » Dans la *Somme Théologique* (I^a-II^{ae}, q. 109, a. 1) il ne dit pas qu'il a devant lui des adversaires vivants. Mais ailleurs (*In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 5) il est plus explicite et mentionne des « quidam ; quidam theologi ». Ce qu'il rapporte des arguments de ceux-ci permet de reconnaître en eux des augustiniens.

On y trouve, en effet, la thèse caractéristique de l' « illumination divine » tenant le rôle attribué par saint Thomas à l'intellect agent, thèse accompagnée de ses arguments habituels empruntés à l'autorité du docteur d'Hippone et à la raison. Entre cette illumination divine d'ordre naturel et la *gratia illustrationis*, l'analogie est frappante. Saint Augustin, qui parle souvent des deux *in globo*, a su cependant les distinguer en plusieurs passages, notamment dans la révision critique que vers la fin de sa vie il fit de ses propres ouvrages (Cf. *Retractationes*, l. I, c. 4, texte cité par saint Thomas dans le *Sed contra* de I^a-II^{ae}, q. 109, a. 1).

Le point précis de la controverse était d'ordre philosophique. Dieu, en créant le monde, y a mis « nombre, poids et mesure », comme dit l'Écriture, c'est-à-dire des vérités d'ordre physique, mathématique, etc. qui règlent la marche normale de l'univers. Il est de fait, d'autre part, que l'intelligence humaine parvient à découvrir progressivement ces lois ou ces vérités que les choses créées portent cachées en leur sein. *Découvrir* ce n'est pas créer, mais se laisser impressionner par la vérité, conformer son jugement aux réalités intelligibles enfouies dans les choses matérielles. Par quel moyen les dégagera-t-on, les fera-t-on apparaître dans leur pure idéalité qui leur permettra d'agir sur une faculté spirituelle telle que l'intelligence humaine ? Par une intervention divine, disaient les Augustiniens, qui projettera sa lumière à la fois sur la vérité objective que recèlent les choses créées et sur l'intelligence qui les assimilera. Mais saint Thomas, qui a pour principe qu'il ne convient pas d'en appeler à l'action directe de la Cause première, chaque fois qu'on peut trouver dans une cause seconde créée l'explication d'un fait, a reçu d'Aristote une théorie selon laquelle c'est l'intellect lui-même qui, par sa puissance active d'abstraction et d'illumination, dégage l'idée ou la loi objective des éléments secondaires qui la concrétisent, la rendant ainsi capable, parce qu'immatérialisée, d'impressionner l'intellect passif qui réagissant vitalement produit le concept, puis le jugement et le raisonnement.

D'après ce rappel très schématique, on voit que l'acte de connaître ne demandait pas, d'après saint Thomas, une intervention directe et spéciale de Dieu sur l'intelligence humaine pour chacun de ses actes : il lui suffisait d'affirmer que Dieu avait créé l'intelligence avec sa double virtualité, active (ou abstractive) et passive, et de l'assister dans son existence permanente et dans son activité propre

par son concours naturel ; il n'y avait donc guère de risque, d'après cela, de glisser vers une confusion entre ce concours divin naturel et la grâce surnaturelle. Par contre les vues augustiniennes créaient ce danger ; saint Augustin lui-même avait fait des rapprochements entre l'illumination naturelle de l'intelligence et la *gratia illuminationis* surnaturelle. Et il y avait au Moyen Age, des penseurs qui ne se contentaient pas de faire ce rapprochement, mais qui parlaient d'une identité, confondant ainsi l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et concluaient de là que la grâce intervient dans toute connaissance intellectuelle.

Tel fut Nicolas d'Autrecourt.

« Potentiæ, disait-il, *nil recipiunt ab objectis* ; sed præsente objecto et aliis concurrentibus ad operationem potentiæ, aliqua realitas efficitur præsens animæ quæ prius non erat præsens, et tamen erat in se ; nec fit præsens per resolutionem corporum atomalium, sed solum per motum quemdam spiritualem *juxta gratiam* ». (*Chartul. Univ. Paris,* éd. Denifle, t. II, page 582, prop. 48) [3].

Nicolas d'Autrecourt était nominaliste. A la même école appartenait Pierre d'Ailly, qui niait le pouvoir de la raison de connaître quoi que ce soit sans la grâce (Cf. S. Bellarmin, *De grat. et lib. arb.*, l. IV, c. 2) et soutenait que l'existence de Dieu ne pouvait être connue rationnellement qu'avec une simple probabilité (*In Iam*, q. 3, tit. 10, cité par Denzinger. *Vier Bücher von der relig. Erkenntnis,* éd. 1856, t. I, p. 142, où l'on trouvera aussi un exposé des erreurs d'Occam et de Biel, les deux plus marquants des nominalistes, relativement à la connaissance rationnelle de Dieu). Grégoire de Rimini, partant des mêmes principes, niait que la raison naturelle pût connaître avec certitude la vérité morale sans la grâce (S. Bellarmin, *ibid.*, l. V, c. 1-2). Plus tard Vasquez lui-même retomba dans la même erreur (*In Ia-IIae*, q. 109, a. 1, disput. 188, c. 2), Gonet (*Clypeus*, tr.VIII, *De Gratia,* disp. 1, a. 1, n. 12) rapporte l'opinion de Vasquez en ces termes :

« Il enseignait qu'aucune vérité naturelle capable de mouvoir la volonté à vivre correctement ne pouvait être connue *sans le secours de la grâce du Christ* ; quant aux vérités qui ne poussent pas à la vertu, on peut sans doute les avoir sans aucune grâce du Christ, mais non sans le secours de la *grâce de Dieu.* Morotius (*disp. I de Gratia,* sect. 2) est du même avis que Vasquez. Ce dernier diffère toutefois des théologiens anciens dont parle saint Thomas. Ceux-ci disaient que le besoin d'un secours spécial pour connaître les vérités naturelles était dû à la blessure de l'ignorance, suite du péché originel. Vasquez veut que cette nécessité résulte... de l'indifférence de l'intelligence à être mise en acte par tel objet plutôt que par tel autre. » Et Gonet réfute longuement (n. 14-36) cette opinion de Vasquez.

Retenons bien cette requête d'un appoint surnaturel commune à ces auteurs anciens, pour suppléer à l'impuissance qu'ils imputent à la raison relativement à la connaissance en général, et plus particulièrement à la connaissance de Dieu et des vérités morales. La vérité est l'objet propre de l'intelligence. Si l'on dénie à celle-ci le pouvoir d'y atteindre, on va, par une pente fatale, chercher ailleurs des suppléances indispensables, dans la grâce jadis, et plus tard du côté de la volonté. Sur cette pente, le protestantisme, occamiste en théologie et en philosophie, s'engagea dès ses premiers pas.

[3] Sur cet auteur, qui même dans ses formules était un devancier de Kant, voir les textes cités dans l'article de l'*Ami* consacré aux origines du modernisme (6 février 1913, p. 81-94).

III. — *Le Protestantisme*

1. — Luther déclarait, en effet, que l'état de justice originelle était naturel à l'homme, ce qui était nier la distinction du naturel et du surnaturel. Il posait en thèse cette affirmation :

« Il est prouvé que la justice [originelle] appartenait à la nature de l'homme ; quand elle fut perdue par le péché, les propriétés de la nature ne demeurèrent pas dans leur intégrité, comme les Scolastiques l'affirment faussement » (*In Gen.*, c. III ; cité par Denzinger, *Vier Bücher*, édit. 1856, t. I, p. 125).

Mais du moins existe-t-il une limite où s'arrêtent les dégâts causés dans la nature humaine par le péché originel ?

« Selon l'Apôtre et le simple bon sens en J.-C., le péché originel n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, moins encore la simple privation d'une lumière dans l'intelligence et d'une force dans la mémoire : il est la privation *totale* de *toute* rectitude et de *tout* pouvoir dans *toutes les facultés* du corps et de l'âme, dans l'homme *tout entier*, intérieur et extérieur ; c'est de plus le penchant même au mal, la nausée pour le bien, le dégoût de la lumière et de la sagesse, et par contre *l'amour de l'erreur et des ténèbres* » (*Commentaire sur l'ép. aux Rom.*, c. IV ; cet ouvrage est de 1515-1516).

C'était affirmer l'impuissance de la raison relativement à la vérité, puisqu'elle n'avait de pente que vers l'erreur. Mis sur cette voie, Luther ne s'arrête plus.

« Je dis que, soit dans l'homme soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais entièrement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une *raison dépravée* et une volonté ennemie et adversaire de Dieu dont l'unique pensée est la lutte contre Dieu... Tout ce qui est dans notre volonté est mal ; *tout ce qui est dans notre intelligence est erreur.* C'est pourquoi, en ce qui regarde les choses divines, l'homme n'a que pures ténèbres, erreur, malice, perversité de la volonté et de l'intelligence » (*Comm. sur l'Ep. aux Gal.*, I, 55 ; en 1535).

Il disait encore, sous une forme moins passionnée et plus précise :

« Il faut bien distinguer ici entre chose éternelle et temporelle. Dans les choses temporelles et qui regardent les hommes, l'homme est assez raisonnable et n'a besoin d'aucune autre lumière que celle de la raison... Mais dans les choses divines, c'est-à-dire dans celles qui regardent Dieu, quand il s'agit de savoir ce qu'il faut faire pour être agréable à Dieu et être heureux [sauvé], alors au contraire la nature est lourdement, définitivement, totalement aveugle (*stock-, starr- und ganz blind*) à ce point qu'elle ne peut pas même apercevoir l'épaisseur d'un cheveu de ces choses divines. Elle est assez outrecuidante pour se prononcer sur elles, pour se jeter lourdement dessus comme un cheval aveugle ; mais *tout ce qu'elle affirme et conclut est aussi sûrement faux que Dieu vit.* » (Cf. Denzinger, *Vier Bücher,* t. I, p. 126).

Avec de pareilles théories théologiques appuyées sur un nominalisme philosophique plus ou moins

conscient, Luther était à l'aise pour traiter Aristote de « bavard » et de « philosophe rance » (*rancidus philosophus*), pour déclarer que c'était « rendre hommage à Dieu que d'aboyer contre la philosophie » (Denifle-Paquier, t. III, 1916, p. 227), pour publier que « la raison est la p... du diable (*wie ein Dreck in einer Laterne*), elle ne peut que blasphémer ou déshonorer tout ce que Dieu dit et fait ; ...elle est une p... nuisible, mangée par la gale et la lèpre... ; jette lui de la saleté à la figure pour la rendre laide... ». Finalement il faut mettre cette raison « aux cabinets ».

« Tu dois abandonner la raison, ne rien savoir d'elle, l'anéantir complètement ; sinon tu n'entreras jamais au ciel. La raison est directement opposée à la foi... chez le croyant, elle doit être tuée et enterrée... anéantie, sinon, la foi ne peut habiter chez lui, car la raison lutte contre la foi. » (Denifle-Paquier, *ibid.*, p. 277-278. Cf. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, ch. IX ; éd. de 1912, p. 357 ss.).

2. — Calvin, en apparence, était un peu plus calme ; mais sa froide dureté n'était pas moins cruelle à la raison. Les thèses essentielles du protestantisme sont maintenues : quand elles semblent s'adoucir, c'est pour livrer passage à l'exécrable théorie de la prédestination absolue (antécédente) à l'enfer.

On peut les résumer ainsi : le péché originel a ôté à l'homme le libre-arbitre totalement, et a débilité son intelligence ; celle-ci toutefois peut encore arriver à connaître quelque Dieu, mais non pas le vrai Dieu unique ; cette connaissance imparfaite suffit à l'homme, non pas pour faire le bien, mais pour porter la responsabilité vraie du mal qu'il fait, donc pour être condamné avec justice à l'enfer. Voici quelques textes [4] :

« Nous mettons hors de doute qu'il y a, en l'esprit humain quelque sentiment de la divinité, afin que nul n'eût son refuge à prétendre ignorance... Les païens mêmes confessent, il n'y a nation si barbare, nulle gent si sauvaige, laquelle n'ait cette impression au cœur qu'il y a quelque Dieu... En cela nous avons une confession tacite qu'il y a un sentiment de divinité engravé au cœur de tous les hommes... » (Par l'idolâtrie) « il appert combien est véhémente cette impression de la majesté divine, laquelle ne se peut effacer de l'esprit humain... Mais finalement nous sommes enveloppés de tant d'erreurs et méchantes opinions, que cette étincelle de vérité, laquelle nous éclairait pour nous conduire à contempler la majesté de Dieu, est couverte et éteinte tellement qu'elle ne nous mène point jusques à droite connaissance ; seulement en demeure la première semence, qui ne peut être jamais du tout arrachée ; c'est à savoir de connaître qu'il y a quelque divinité. Et encore icelle semence est tellement corrompue qu'elle ne produit que très mauvais fruits. » (Calvin, *Instit., ch. I, De la connaissance de Dieu*, p. 6).

« Il nous faut premièrement examiner quelle force il y a en l'intelligence. De dire qu'elle est tellement aveuglée qu'il ne lui reste aucune connaissance en chose du monde, ce serait chose répugnante non seulement à la parole de Dieu mais aussi à l'expérience commune. Car nous voyons qu'en l'esprit humain il y a quelque désir d'enquérir la vérité... C'est donc déjà quelque étincelle de clarté en l'esprit humain qu'il a une amour naturelle à la vérité... combien que ce désir tel quel, devant que se mettre en train, deffaut pour ce qu'il déchoit en vanité. Car l'entendement humain à cause de sa rudesse, ne peut tenir certaine voie pour chercher la vérité, mais extravague en diverses erreurs, et, comme un aveugle qui chemine en ténèbres se heurte çà et là jusqu'à s'égarer du tout, ainsi, en cherchant la vérité, il montre combien il est mal propre et idoine à la chercher et trouver, qu'il ne discerne point le plus souvent quelles choses il se doit appliquer à connaître. Ainsi, il se tourmente d'une folle curiosité à chercher choses superflues et de nulle valeur; quant est des choses nécessaires, ou il les méprise du tout, ou au lieu de les regarder, il les guigne comme en passant, ce que ne lui advient encores... » Toutefois quand l'entendement humain (p. 54) « s'efforce à quelque étude, il ne labeure pas tellement en vain qu'il ne profite aucunement, principalement quand il se convertit vers les choses inférieures...

Je ne nie pas que, par ci, par là, on ne voie aux livres des philosophes des sentences (*scite et apposite dicta*) dites de Dieu bien couchées ; mais en icelles il y apparaît toujours telle circonstance qu'on voit bien qu'ils en ont eu *seulement des imaginations confuses.* Il est bien vrai que Dieu leur a donné quelque petite saveur de sa divinité, *à ce qu'ils ne prétendissent ignorance pour excuser leur impiété*, et les a poussés aucunement à dire des sentences par lesquelles ils pussent être convaincus. Mais ils ont tellement vu ce qu'ils en voyaient que cela ne les a pu diriger à la vérité, *tant s'en faut qu'ils soient parvenus à vraie connaissance.* Nous pourrons expliquer cela par similitudes. En temps de tonnerre, si un homme est au milieu d'un champ en la nuit, par le moyen de l'éclair il verra bien loin à l'entour de soi, mais ce sera pour une minute de temps : ainsi cela ne lui servira de rien pour le conduire au droit chemin, car cette clarté est si tôt évanouie que devant qu'avoir pu jeter l'œil sur la voie, il est derechef opprimé de ténèbres, tant s'en faut qu'il soit conduit en la maison. D'avantage ces petites gouttes de vérité, que nous voyons éparses aux livres des philosophes, par combien d'horribles mensonges sont elles obscurcies. Mais comme j'ai dit... leur ignorance est qu'ils n'ont jamais le moins du monde goûté (*olfecerunt*) aucune certitude de la volonté de Dieu, sans laquelle l'entendement humain est rempli de merveilleuse confusion. Parquoy *la raison humaine* ne peut jamais ni approcher, ni tendre, ni dresser son but à cette vérité *d'entendre qui est le vrai Dieu et quel il veut être entre nous.* Mais pour ce qu'étant enivrés de fausse présomption nous ne pouvons croire, sinon avec grandes difficultés, que notre raison soit tant aveugle et stupide à entendre les choses de Dieu, *il sera meilleur*, comme il me semble, *prouver cela par témoignages de l'Ecriture que par raison.* » (*Institution*, c. II, *De la connaissance de l'homme*, p 53, 54, 58).

3. — Sur ce point, le protestantisme primitif demeura fidèle à ses initiateurs. Dans le livre de la Concorde (*Solida Declaratio*, 1577) on lit :

Nous croyons que dans l'homme non baptisé, l'*intelligence*, le cœur et la volonté... ne peuvent, dans les choses spirituelles et divines, *rien comprendre*, *croire*, *accepter*, *penser*, vouloir, commencer, achever... Et nous affirmons que l'homme est *totalement corrompu et mort* relativement au bien qu'il s'agisse d'y *penser* ou de le faire, de sorte que dans la nature humaine après la chute et avant la régénération, *ne scintillula quidem spiritualium virium relicta sit...* A la place de l'image de Dieu perdue a succédé une intima, pessima, profundissima, instar cujusdam abyssi, inscrutabilis et ineffabilis corruptio *totius* naturæ et *omnium* virium, imprimis vero superiorum... quæ *infixa* sit *penitus intellectui*, cordi et voluntati hominis. (*Solida Declar.*, *De libero arbitrio*, § 2, 10).

[4] Nous citons l'*Institution de la Religion chrétienne* d'après l'édition de Chatelain et Lefranc. Paris, Champion, 1911. Calvin donna plusieurs éditions de l'*Institution*. L'édition française définitive est de 1560 ; l'édition latine de 1559.

Antérieurement à l'illumination du Saint-Esprit, l'homme... par lui-même et par ses forces naturelles ne peut ni commencer, ni faire quoi que ce soit, ni y coopérer, pas plus qu'une pierre, une souche ou du limon (*Ibid.*, § 21).

« Nous héritons tous d'Adam un cœur, des sens et des pensées, qui selon toutes leurs forces et en suivant la lumière de la raison, sont, par leur nature, en opposition directe et en lutte avec Dieu et ses commandements les plus élevés ; nous sommes ainsi en état d'inimitié par rapport à Dieu » (*Ibid.*, § 10).

On peut suivre dans l'histoire du protestantisme, la permanence de cette défiance radicale de la raison, qui aboutit, au XVIII^e siècle à la condamnation de Wolf et de l'Aufklærung, considérée comme trop rationaliste, par les facultés de théologie protestantes. On trouvera des indications précieuses sur cette histoire dans l'ouvrage déjà ancien de Denzinger (*Vier Bücher*), et l'on conclura avec lui : « Tout le Protestantisme nie la connaissance de Dieu capable de fonder la religion naturelle ; et la doctrine des Réformateurs la plus authentique exclut absolument, elle aussi, l'usage effectif de la raison sur ce point, quoique elle lui accorde davantage de pouvoir que le Luthéranisme. »

IV. — *Le Jansénisme*

1. — Les affinités théologiques et la dépendance historique qui relient le Jansénisme au Protestantisme, spécialement à Calvin, ont été souvent remarquées [5]. Le point commun essentiel était l'affirmation d'une déchéance exagérée de la nature humaine par suite du péché originel.

Dans cette déchéance, la raison humaine avait sa large part. Baïus déclare que « les forces de la raison en ce qui regarde les choses morales sont complètement éteintes » [6] et il traite (prop. 22) de « Pélagiens ceux qui entendent des Gentils qui n'ont pas la grâce de la foi, les paroles de S. Paul : Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt (Rom., II, 14). »

Jansenius concède, en général, la possibilité d'une certaine connaissance de Dieu par les forces naturelles de la raison, mais le *vrai* Dieu n'a pas de fait été connu sans la grâce : « On ne peut repérer, au cours de tant de siècles et dans un si grand développement des faits historiques, un seul homme (*ne unus quidem*) qui par sagacité naturelle et sans la grâce de Dieu ait pu trouver et adorer le Souverain Bien, c'est-à-dire Dieu » (*Augustinus, De Statu naturæ lapsæ*, l. II, c. 5). « La première origine de toute l'hérésie de Pélage et de tous les ennemis de la grâce, disait-il encore (*Augustinus*, introductio), c'est la philosophie ». — St-Cyran était du même avis : « Il y a quelque danger, disait-il, à prouver par le raisonnement la vérité d'un Dieu » (cité par Chossat, *D.T.C.*, t. IV, col. 802) et il prenait la défense de Charron, qui professait un certain pyrrhonisme emprunté à Montaigne et qui devait avoir une grosse influence sur Pascal [7].

2. — Il faut nous arrêter sur le cas de Pascal, objet de tant de discussions passionnées. Il n'était pas théologien. Il subit et exposa, sur le point qui nous occupe, les idées de la secte ; il en exagéra pour le moins l'expression et peut-être même la doctrine, puisque dans l'édition des *Pensées* faite par ses amis de Port-Royal, on eut soin de corriger presque tous les fragments où il rabaisse la valeur de la raison humaine. On peut enfin se demander si dans *quelques* fragments Pascal exprime sa propre pensée ou celle d'adversaires qu'il voulait réfuter. Ces incertitudes expliquent que les *Pensées* aient donné lieu à tant d'interprétations différentes, tandis que la profondeur de son génie et l'éclat de son style lui attiraient, surtout parmi les agnostiques de notre époque, tant d'admirateurs souvent plus enthousiastes que clairvoyants. Les textes que nous allons citer prouvent du moins à quel point il avait été imprégné, à son insu peut-être, des défiances à l'égard de la raison dont le Jansénisme avait hérité du Protestantisme, et de la nécessité d'un recours à la grâce et à la Révélation du Christ pour suppléer aux impuissances intellectuelles de l'homme déchu [8].

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable *sans la grâce* (fragment 83).

Nous ne connaissons ni l'existence, ni la nature de Dieu... Mais *par la foi nous connaissons son existence* et par la gloire nous connaîtrons sa nature... Examinons donc ce point et disons : Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous ? *La raison n'y peut rien déterminer*. Votre raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un que l'autre... Voilà un point vidé... Gagez donc qu'il est, sans hésiter... — Mais encore n'y a-t-il pas moyen de voir le dessous du jeu ? — *Oui, l'Ecriture, et le reste* (fr. 233).

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leur discours aux impies, leur I^er chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours *aux fidèles*, car il est certain que ceux qui ont *la foi vive* dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte... ces personnes *destituées de foi et de grâce*, qui recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui peut les mener à cette connaissance, ne trouvent *qu'obscurité et ténèbres*... [L'Ecriture] dit que Dieu est un Dieu caché et que *depuis la corruption de la nature*, il a laissé [les hommes] dans un *aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par J.-C.*, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée (fr. 242).

Nous ne connaissons Dieu *que par J.-C.* : sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu ; par J.-C. nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ, n'avaient *que des preuves impuissantes*... En lui et par lui nous connaissons donc Dieu. Hors de là,

[5] Voir déjà Dechamps, *De hæresi janseniana* (In-f°, Paris, 1728). Il y montre Jansenius « hæreticorum plagiarius (l. I), cum hæreticis damnatus (l. II), hæreticorum exemplo, S. Augustini Patrumque corruptor (l. III). »

[6] J'emprunte ce texte à S. Bellarmin (*De gratia et lib. arb.*, l. VII, c. 1 et 3) et Chossat (*D.T.C.*, t. IV, col. 739) qui ne donnent, ni l'un ni l'autre de référence à Baïus.

[7] Pierre Charron (1541-1603), avocat, puis prêtre, disciple et ami de Montaigne, prédicateur de la reine Marguerite, vicaire général de Cahors, enfin chanoine de Condom, a écrit un *Traité de la Sagesse*, où il montre la vanité, la faiblesse, l'inconstance, la présomption de la raison humaine, et un *Traité de trois vérités*, où il prouve qu'il y a une religion, que c'est la religion chrétienne, et que seule est authentiquement chrétienne la religion catholique. Pascal pouvait trouver dans Charron aussi bien que dans Montaigne, le cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part, ainsi que l'esquisse de l'argument du pari.

[8] Nous citons d'après l'édition Brunschwicg, la plus usuelle et la plus commode, en soulignant quelques expressions plus caractéristiques.

et *sans l'Ecriture*, sans le péché originel, *sans Médiateur nécessaire* promis et arrivé, *on ne peut prouver absolument Dieu*, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale. Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine (fr. 547).

Je n'entreprendrai pas ici de *prouver par des raisons naturelles* ou *l'existence de Dieu*, ou la Trinité, ou *l'immortalité de l'âme*, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile (fr. 556) [9].

De tels textes ne permettent pas de regarder, sur le sujet dont nous traitons, le grand Pascal comme un penseur indépendant du milieu janséniste où s'écoulait sa vie. Et c'est pourquoi l'on ne saurait le considérer comme un guide auquel on puisse accorder pleine confiance. Il sera bon de relire à ce sujet le jugement d'un de ses admirateurs les plus convaincus, mais qui gardait sa clairvoyance de catholique en lisant les *Pensées* :

« Vous jugerez équitablement ce grand esprit ; vous ne lui ferez pas de vaines chicanes, vous vous laisserez gagner et séduire par cette grande parole : oui, gagner et séduire. Mais sera-ce au point de vous livrer tout entier à lui ? livrez-vous à son âme, non à sa logique ; gardez le droit de noter les excès de son langage et de sa pensée. Sera-ce donc lui faire tort ou sera-ce agir avec pédanterie ? Si, parlant du troisième ordre de grandeur, il ne fait aucune distinction entre ce que les théologiens appellent l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, vous rappelez et maintenez cette indispensable distinction. Si, étalant aux yeux les faiblesses de la raison, il s'emporte jusqu'à dire : « Le pyrrhonisme est le vrai », vous déclarez cette proposition inacceptable. Si, expliquant le rôle du sentiment, du cœur, de la volonté, il a un langage inexact, vous avez recours à des définitions précises. Ce n'est point là vous renfermer dans une étroite et mesquine sagesse ; ce n'est point vous rendre incapable de vous plaire à Pascal et de profiter dans son commerce. — Mais vous voyez par un illustre exemple combien c'est dangereux : on risque d'ôter à la foi tout fondement rationnel, et partant de ruiner la certitude des vérités morales et religieuses que l'on prise plus que tout. De là se tire cette utile conclusion qu'il est mauvais de ne savoir qu'en gros ce que c'est que connaissance et croyance, raison et foi, et cela vous détermine à porter dans vos idées une plus parfaite netteté. » Ollé-Laprune, *De la certitude morale*. Ch. IV, § 1, p. 132-3.

3. — Le système janséniste se concentre, dans Quesnel, sur la doctrine des deux délectations nécessitantes, celle de la charité et celle du péché. Tout ce qui ne s'inspire pas de la première est péché : « Omne quod non est ex fide christiana supernaturali quæ per dilectionem operatur, peccatum est » (Prop. 11 condamnée par Alexandre VIII). C'est là une conséquence du péché originel ; à cause de cette déchéance, la volonté humaine sans la charité n'a plus de liberté que pour le mal ; elle n'a plus de lumière que pour s'égarer : « Voluntas quam gratia non prævenit nihil habet *luminis nisi ad aberrandum*, ardoris nisi ad se præcipitandum, virium nisi ad se vulnerandum ; est capax omnis mali et incapax ad omne bonum » (Prop. 39).

Par cette voie, Quesnel en arrivait à nier la valeur de la raison naturelle : « Quid aliud esse possumus *nisi tenebræ*, *nisi aberratio* et nisi peccatum, *sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate?* » (Prop. 48). Cette formule est la « réflexion morale » [10] de Quesnel sur Eph., v, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Il traduisait la première partie de ce texte en lui donnant un sens exclusif : « Vous *n'étiez* autrefois *que* ténèbres. » Ce coup de pouce était dans la bonne tradition du Luther qui avait dit : « *fides* SOLA *justificat* », comme le remarque avec indignation le théologien La Fontaine [1], le plus solide adversaire de Quesnel. Et Pascal lui-même n'avait pas omis d'utiliser ce procédé dans le passage du fragment 242 que nous avons cité plus haut et dont il convient de rappeler cette phrase, tant elle offre de parenté avec celle de Quesnel : « Il est certain que ceux qui ont *la foi vive* dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais... ceux en qui cette lumière s'est éteinte... *destituées de foi et de grâce*... *ne* trouvent *qu'*obscurité et ténèbres. »

La position de Quesnel se précise encore dans la prop. 58 : « *Nec Deus est*, nec religio, *ubi non est caritas* ». Ce qu'il y a d'ambigu dans la formule : « nec Deus est » prend son sens vrai dans la prop. 41 : « *Omnis* cognitio Dei, *etiam* naturalis, etiam in philosophis ethnicis, *non potest* venire *nisi* a Deo, et sine gratia *non* producit *nisi* præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum ». Et il faut, une fois encore, citer ici Pascal : « Il est non seulement *impossible*, mais inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ » (fragment 549).

4. — Après Quesnel, le Jansénisme ne fut plus en France l'objet de condamnations doctrinales. Mais son influence persista. Au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, on discutait, même entre catholiques, la question de savoir « si le pyrrhonisme était plus favorable à la religion que le dogmatisme » [2]. En cela intervenait aussi l'influence de Descartes, qui, pour exclure l'hypothèse du « malin génie » en appelait à Dieu pour garantir la valeur de nos sens internes et externes. Il n'y avait qu'à s'installer à ce carrefour du cartésianisme pour voir s'ouvrir le chemin soit du fidéisme (auquel Bossuet lui-même n'échappe pas entièrement dans sa controverse avec le ministre protestant Claude), soit de la vision en Dieu (Malebranche), soit du pyrrhonisme où versa Huet.

[9] A noter que ce fragment avait été « écarté par les éditeurs de Port Royal comme trop compromettant parce que trop voisin de l'*Augustinus*. Etienne Périer prit soin de le gloser, afin de faire oublier sa filiation. Mais Mme Périer [sœur de Pascal] *en fait le centre de l'Apologie*. » (Cf. Chossat, dans *D.T.C.*, t. IV, col. 804).

[10] Quesnel (1634-1719) avait publié, en 1668, un petit ouvrage intitulé : *Les paroles de la Parole incarnée*, recueil de méditations sur l'Evangile : il s'amplifia dans de nombreuses éditions successives, en changeant souvent de titre, pour devenir *Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset*, en 4 gros volumes in-8, et aboutit à l'édition posthume de 1736 en 8 volumes in-12.

[1] Jacques de La Fontaine (Jacobus Fontanus), S. J. (1650-1728) a publié *SS. Domini Nostri Clementis Papæ XI^i^ Constitutio* « Unigenitus » *theologicè propugnata*, en 4 grands in-folio, à Rome, sans nom d'auteur, entre 1717 et 1724. Au point de vue théologique, c'est l'ouvrage capital contre le Quesnellisme.

[2] Le P. Chossat l'affirme (*D.T.C.*, t. IV, col. 807), mais sans donner aucune référence.

Huet (1630 - 1721), évêque de Soissons, puis d'Avranches et finalement abbé de Fontenay, avait laissé paraître dans ses premiers ouvrages, quelque complaisance pour le pyrrhonisme. Sa pensée apparut plus clairement dans son ouvrage posthume : « *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain par feu M. Huet, ancien évêque d'Avranches* » (Amsterdam, 1721). Ecrit vers 1690, ce traité était considéré par Huet comme son meilleur ouvrage, il l'avait lui-même traduit en latin, le lisait à ses intimes, mais ne consentit pas à le publier et était allé jusqu'à attribuer le volume écrit de sa main à un imaginaire « Théocrite de Pluvignac, seigneur de la Roche, gentilhomme de Périgord ». Ces précautions n'étaient pas superflues. A peine paru, l'ouvrage fit scandale ; on parla de le faire condamner par la Sorbonne ; les Jésuites crurent devoir s'inscrire en faux contre l'authenticité de l'ouvrage et « semblèrent insinuer » que l'abbé d'Olivet en était le véritable auteur et non l'éditeur. Celui-ci, piqué au vif, produisit ses preuves qui furent convaincantes [3].

L'homme, explique Huet, ne peut prouver que ses sensations ni ses idées correspondent à la réalité ; « c'est une pétition de principe que de vouloir prouver par raison que la raison est certaine »; l'évidence même ne garantit pas qu'on est en possession de la vérité ; « la voie la plus sûre et la plus légitime de philosopher » conduit seulement au « probable » et au « vraisemblable » non au vrai absolu et à la certitude authentique, mais seulement à une « certitude humaine, à laquelle Dieu a voulu que l'entendement humain pût parvenir... Ce qui manque à la nature humaine pour avoir une parfaite connaissance des choses, *la grâce de Dieu le supplée par la foi* ». Cette théorie fidéiste qui se réclame de Descartes et dépend du Jansénisme, est appliquée à l'existence des corps, à l'existence de Dieu, aux premiers principes de la raison, aux motifs de crédibilité. L'interlocuteur de Huet (car l'ouvrage est écrit en forme de dialogue) déclare :

> « La doctrine d'Arcésilas, de Carnéade et de Pyrrhon me plut fort et je jugeai qu'ils avaient mieux connu la nature que tous les autres philosophes... Je suis demeuré persuadé que, ni en moi, ni en aucun autre homme, *il ne se trouve point de faculté naturelle par laquelle on puisse découvrir la vérité avec une pleine et entière assurance.* »

Huet lui-même termine le livre en déclarant qu'il a été « ébranlé » par l'argumentation pyrrhonienne de son ami. Et il sait que ses audaces ont un point d'appui dans la théologie nominaliste (il cite formellement Pierre d'Ailly et Biel) et dans celle de Vasquez.

V. — *Catholicisme et Protestantisme*

Arrêtons ici ces notes, qui sont loin d'épuiser le sujet [4], et indiquons seulement le sort bien différent qui fut réservé à ces thèses théologiques selon qu'elles se développèrent dans le catholicisme ou dans le protestantisme.

1. — A partir du milieu du XVIII[e] siècle, les conditions n'étaient pas favorables à l'efflorescence de la théologie catholique. Enervée par sa lutte contre le Jansénisme, elle fut minée par les attaques de Voltaire dont le rationalisme, rapporté par lui de ses séjours en Angleterre, était en réaction contre l'antiintellectualisme des Jansénistes et de Pascal ; Rousseau, d'autre part, exaltait la nature humaine (« l'homme naît bon ») contre le pessimisme faussement théologique. Le déclin de la scolastique, dû pour une très grande part, à l'influence de Descartes, entraîna l'étiolement de la grande théologie, qui disparut dans l'Occident catholique au milieu des remous de la Révolution. Quand elle reparut après la bourrasque, ce fut avec des tâtonnement qui ne prirent fin qu'un peu avant le milieu du XIX[e] siècle. C'est alors que le nominalisme et le jansénisme reparurent retrouvés dans les ouvrages datant du siècle précédent. Il se produisit un phénomène analogue à ce qui se passa pour le voltairianisme. On sait que Voltaire eut plus de lecteurs et plus d'influence aux environs de 1830 que de son vivant [5]. Il en fut de même du jansénisme. Ne rappelons que pour mémoire sa persistance, pendant tout le cours du XIX[e] siècle, en théologie morale et sacramentaire.

L'influence du jansénisme sur la philosophie n'eut pas ce caractère d'identité durcie et rigide. On garda, *souvent inconsciemment*, sa défiance de la raison ; on en tira des arguments apologétiques pour démontrer la nécessité, soit d'une révélation primitive se perpétuant à travers les générations humaines, et ce fut le *traditionalisme* ; soit d'un recours à la foi pour consolider les principes premiers que l'intelligence, disait-on, ne pouvait atteindre qu'obscurément et sans certitude, et ce fut le *fidéisme* ; soit d'un appel à la vérité increée illuminant chaque acte d'intellection pour faire percevoir en Dieu les vérités de l'ordre naturel, et ce fut l'*ontologisme*. Toutes ces erreurs avaient été esquissées dans le Jansénisme des siècles précédents sans pouvoir se développer, car la résistance théologique restait forte ; elles germèrent et grandirent au XIX[e] siècle sur un terrain théologiquement trop faible et ne furent éliminées peu à peu que par des condamnations du magistère romain.

Remarquons bien, cependant, que ces erreurs nées au sein du catholicisme, ne cherchaient nullement à fortifier le scepticisme caché au sein du jansénisme, mais étaient des efforts, malheureux sans doute, pour s'en évader et retrouver coûte que coûte une certitude intellectuelle que Baïus et ses successeurs avaient dissoute.

2. — Bien différente fut la tournure que prirent les choses au sein du protestantisme. A la différence du jansénisme qui n'était qu'un accident passager pour le catholicisme, le nominalisme luthérien avait été mis au cœur même du système protestant. Pendant longtemps, il n'affecta que la théologie ; mais au XVIII[e] siècle, en Angleterre avec le groupe des Déistes il s'achemina jusqu'au scepticisme de Hume, puis en Allemagne, avec Kant, il

[3] Sur ces faits, voir la préface de la 1[re] édition du « Traité ». Amsterdam 1721, reproduite *ibidem* en 1733 ; et Boyer, *Examen de la doctrine de M. de La Mennais*, Paris, 1834, p. XXXIX - XX). Ce dernier renvoie à Brucker, *Historia philosophiæ*, l. IV (p. 565).

[4] On pourra les compléter en consultant un article que nous avons publié dans l'*Ami* (1913, p. 81-94) sur les origines historiques du Modernisme.

[5] Ton siècle était, dit-on, trop jeune pour te lire.
Le nôtre doit te plaire, et tes hommes sont nés.
(Musset, *Rolla*).

aboutit au criticisme. Ce dernier système accepte tout le scepticisme de Hume en ce qui regarde la raison pure ou théorique, à laquelle il dénie tout pouvoir de parvenir à la vérité objective, particulièrement en métaphysique et en théodicée naturelle. Le protestantisme, avec Kant, reprenait un sillon que les théologiens nominalistes avaient tracé assez timidement ; seul Nicolas d'Autrecourt avait poussé jusqu'au bout les conséquences philosophiques du système, en instituant (dans les termes mêmes que Kant devait reprendre) une critique du principe de causalité, dont Luther s'était emparé pour le mettre au centre de toute sa théologie. Les précurseurs anglais de Kant, et ce Kant lui-même, avaient donc trouvé le criticisme incorporé à la religion dans laquelle ils avaient grandi et vécu ; ils l'avaient dégagé, appliqué philosophiquement avec une rigueur, une ampleur, une profondeur de pensée et d'analyse qui dépassaient singulièrement le nominalisme du bas Moyen Age.

Mais on ne détruit que ce qu'on remplace. Cet adage est vrai en métaphysique plus encore qu'ailleurs. Sur quoi appuierait-on la certitude dont l'esprit humain ne peut se passer ? Sur le consentement général, avait-on dit en Angleterre, et même sur l'autorité des princes, faisant passer sur le terrain philosophique l'axiome du protestantisme politique anglais : *cujus regio, hujus religio*. Kant répondit à la même exigence philosophique en recourant à la raison pratique pour relever les ruines qu'il avait accumulées dans sa critique de la raison pure. En cela il se montrait bon disciple de Luther, dont la « foi fiduciale » manque de tout appui objectif, mais qui trouve sa justification dans le besoin subjectif dont on éprouve la pression. Au sein du catholicisme, le jansénisme avait subi la même loi ; avec Pascal et Huet, il avait, en philosophie, essayé de réparer les dégâts de son « pyrrhonisme » par un recours au « cœur » et à la foi ; le redressement ne s'était produit que tardivement, au XIX^e^ siècle ; il ne se produisit pas au sein du protestantisme, où manquait l'autorité infaillible.

C'est pourquoi la critique acide dont Kant avait appliqué la formule pour dissoudre la « raison pure », la métaphysique, le principe de causalite et la démonstration de l'existence de Dieu, fut utilisée par ses successeurs contre la raison pratique elle-même. La philosophie devint un « criticisme » universel radical et systématique qui prit le nom d' « agnosticisme », en Angleterre d'abord, puis sur le continent européen et américain. Cet agnosticisme a pris des formes multiples ; il est caché dans l'infrastructure des systèmes philosophiques nés en climat protestant pendant le XIX^e^ et le XX^e^ siècles ; il a influencé même certains écrivains catholiques qui s'attaquaient à ces systèmes ; il est encore à la base des formes diverses de l'existentialisme récent : il fut une des causes majeures et un élément essentiel du modernisme catholique comme il l'avait été du libéralisme protestant.

* *

Cultivé par tant d'hommes de talent et même de grands génies, il a accumulé une foule d'analyses de détail qui seront, et sont déjà pour une grande part, assimilés par la *philosophia perennis*. Mais ces indéniables apports fragmentaires, quelle que soit leur valeur, ne sont pas imputables au crédit de l'agnosticisme. Celui-ci, comme toute hypothèse de travail, même fausse, a pu conduire à quelques découvertes utiles. Il n'en reste pas moins radicalement vicié dans son principe générateur. Ce principe n'est point apparu brusquement à la fin du XVIII^e^ siècle, dans l'Allemagne de Kant, à la manière d'une génération spontanée ou d'une mutation brusque. Il travaillait le jansénisme depuis deux siècles, le protestantisme depuis le XVI^e^ siècle, la théologie nominaliste depuis le XIV^e^ siècle et même avait des attaches solides à des théologiens antérieurs. On ne peut bien comprendre sa nature et sa nocivité qu'en remontant à ses origines historiques, simplement esquissées ici. Mais ce qui est digne de remarque, c'est que l'attitude de l'autorité ecclésiastique et celle des théologiens n'a jamais varié à son égard. Quelle que soit la forme, osée ou larvée, sous laquelle il se présente, il encourt leur réprobation ou leur réfutation. A la condamnation de Nicolas d'Autrecourt par la Faculté de théologie de Paris font écho l'anathème du Concile du Vatican (Const. *De fide catholica*, canon 2 *de revelatione*) et les formules plus précises encore du serment antimoderniste : « Deum rerum omnium principium et finem, *naturali rationis* lumine per ea quæ facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera tanquam *causam per effectus*, *certo* cognosci adeoque *demonstrari* etiam posse, profiteor » (Denz.,-Bann., n° 2145).

F.-M. CATHERINET.

SICUT LILIUM INTER SPINAS (Cant., II, 2)

Le problème du lis en Palestine

Q. — Eh quoi ? faut-il vraiment renoncer à cette radieuse vision d'un grand lis épanoui dans sa candeur incomparable parmi des épines, pour la remplacer par cette image étriquée d'anémone que proposent les commentaires ? J'ai peine à m'y résigner quand je songe que le lis — et non pas l'anémone — depuis des siècles, est devenu l'attribut de la Vierge, le symbole de sa conception immaculée et de sa pureté, celui qui l'accompagne partout dans l'art chrétien. C'est un lis que tient régulièrementl à la main, dans les peintures, l'Archange Gabriel dans la scène de l'Annonciation ; ce sont des lis que les peintres mettent aux mains des Anges chantant le *Magnificat* ou un hymne à la Vierge ; au voisinage des « Vierges à l'enfant » sont tout naturellement disposés des lis. Tous, au cours des siècles, écrivains et peintres, se sont-ils donc trompés ? J'en serais navré pour ma part.

R. — De fait la présence du lis en Palestine pose un, que dis-je, plusieurs problèmes difficiles. Il nous faut les sérier.

La question des noms d'abord. On admet généralement que le nom hébreu du lis, dans l'Ancien Testament, est *shoûsan* ou *shoûshân* (*chouchân*), d'où les noms géographiques de suse, et féminin de Susanne. Or, il y a là déjà un élément du problème et ce sens a été contesté. Ce nom est rendu, dans les Septante, par *krinon*, dans la Vulgate par *lilium*, qui eux non plus ne sont pas d'acception rigide et dépourvue de toute ambiguïté.

Ces termes reviennent à diverses reprises dans

Cantique, mais ils figurent également dans d'au-
es livres. Les citations du *Cantique* et leurs ap-
lications mystiques sont connues de tous : *Ego
os campi et lilium convallium* (II, 1) ; *sicut lilium
nter spinas* (II, 2) ; *Dilectus meus mihi et ego illi
ui pascitur inter lilia* (II, 16) ; *Descendit ut lilia
olligat* (VI, 1) ; *Venter tuus sicut acervus tritici,
allatus liliis* (VII, 2). Mais il faut leur adjoindre
s quelques autres passages où figurent *lilium* et
rinon : Isaïe, annonçant que « le désert et la
teppe fleuriront comme le lis » (Is., XXXV, 1) ;
sée contemplant la future restauration d'Israël :
Il croîtra comme le lis, il poussera ses racines
omme le Liban » (Os., XIV, 6) ; le Siracide com-
arant Simon II, fils d'Onias II, le grand-prêtre
qui restaura le Temple » et mourut vers 195, tel
u'il l'avait admiré sortant du saint des saints,
à un lis sur le bord des eaux » (Eccli., L, 8).
Dans le Nouveau Testament, c'est encore *krinon*
ui désigne « les lis des champs, eux qui ne tra-
aillent ni ne filent » (Matt., VI, 28).

* *

Des noms, passons aux choses. La question posée
ar la présence de ces noms dans les textes sacrés
passé par trois étapes successives et contradic-
oires.

La première, et de beaucoup la plus longue,
omprend tout le Moyen Age et les siècles sui-
ants jusqu'au XIX^e s. Elle se caractérise par une
ttitude qu'on pourrait qualifier de traditionnelle.
Comme il n'était guère, en Occident, de jardin,
monastique, citadin ou campagnard, où l'on ne
rencontrât des lis, on ne songeait même pas à
s'interroger sur leur présence aux pays bibliques.
On voyait en eux, outre un décor facile et dis-
tingué, à la fois une source de médications et un
enseignement mystique. Raban Maur (784-856) par
exemple, l'abbé de Fulda (Hesse-Nassau), dans son
ouvrage encyclopédique *De universo* ou *De rerum
naturis* [1], L. XIX, ch. 9, reprenant presque mot
pour mot le texte d'Isidore de Séville, et, après
lui, expliquant le mot *lilium* par la blancheur de
lait de la fleur (*lilium* pour *liclium*, de *lac* !) ne
voit dans le lis qu'un symbole religieux :

> « Le lis signifie le Christ, qui, dans le *Cantique*, déclare : Je suis une fleur des champs et un lis des vallées ; et encore : Pour cueillir des lis dans le jardin ; comme pour dire : Je suis l'ornement de la terre et la gloire des humbles. Il dit aussi de sa fiancée : Mon amie, parmi les jeunes filles, est pareille à un lis parmi les épines, parce que la candeur de son innocence a été éprouvée par l'affliction et que la vie sociale porte plus de fruits que la réclusion... ».

A cette considération imprévue, l'abbé de Fulda ajoute, il est vrai : « On peut aussi entendre le lis de la Vierge, parce que la pureté virginale surpasse toutes les autres vertus, ainsi qu'il est déclaré dans l'*Apocalypse* ».

Wahlafrid Strabon (808 ou 809-849), son disciple, abbé de Reichenau, dans son *Hortulus* [2] en 445 hexamètres, ne s'élève pas, à propos du lis (vers 247-260), à ces hauteurs spirituelles ; il se contente d'en exalter la blancheur, le parfum comparable à celui des fleurs des forêts de Saba et, pour le reste, insiste, comme le feront les recueils de recettes des mêmes époques, sur la valeur du suc des lis pilés, en boissons et en applications, contre les morsures des vipères, ce *perfidus anguis*.

Plus tard, sainte Hildegarde (1098-1179), abbesse de Bingen, range le lis, dans son *Subtilitates diversarum naturarum creatarum* (1150-1160), parmi les plantes ornementales, avec la rose, la violette et l'iris. Il devait figurer dans les jardins impériaux au premier rang des fleurs d'ornement, d'après le *Capitulare de Villis*, ch. 70, comme il l'était dans les jardins monastiques, celui de Saint-Gall par exemple ou celui d'Aniane (Hérault), où toute une planche lui était réservée. Mais c'était en même temps au titre de plante médicinale, et saint Albert le Grand en traite longuement à ce point de vue (*De Vegetabilibus*, L. VI, II, ch. XI, § 370-371 de l'éd. E. Meyer et C. Jessen). Je me permets d'y insister en raison de l'oubli profond où sont tombés ces emplois :

> « La racine en lotions clarifie le teint et efface les rides ; les feuilles pilées en emplâtre avec du vin sont bonnes pour l'érysipèle ; la racine, exsiccative, est encore excellente contre les brûlures dues à l'eau chaude, et, en décoction, pour les maux de dents ; elle dessèche les hémorroïdes ; dans de l'huile, c'est un antidote des morsures venimeuses et une « tyriaque » (thériaque) contre les champignons vénéneux ».

On ne sortit guère de considérations plus ou moins analogues jusqu'au jour où les botanistes, stupéfaits, ont dû convenir, en contradiction avec les plus illustres maîtres en la matière, qu'ils n'arrivaient pas à trouver des lis en Palestine. Certes, à la suite du plus célèbre des systématiciens, Linné, qui lui-même s'appuyait sur le *Hiérobotanicon* (1745) de son protecteur et ami Celsius, tous les botanistes des derniers siècles étaient prêts à souscrire à la déclaration de ce dernier (p. 387) : « Qui pourrait douter de l'indigénat en Judée du lis, si souvent célébré par Salomon ? C'est là, et non ailleurs, que se trouvent les vallées du *Cantique*, II, 1 ». Déclaration qui pourtant reposait sur une erreur, la confusion entre Phaselis de Lycie et le Phasaëlis fondé par Hérode, aux environs de Jéricho, en honneur de son frère Phasaël. (Fl. Josèphe, *Bell. Jud.*, I, XXI, 9).

En réalité aucun voyageur, avant Linné, aucun des nombreux visiteurs de la Palestine aux XVIII^e et XIX^e siècles n'y a rencontré ni vu le lis à l'état spontané, aucun non plus n'a enregistré sur ce point le moindre ouï-dire.

Il a donc fallu s'avouer que Linné et ses adeptes n'avaient placé le lis dans la flore palestinienne qu'à la suite d'erreurs et de confusions. C'est ainsi que Tristram, qui a fait longtemps autorité avec son *Natural history of the Bible* (1867), a pu écrire (p. 462) : « Nous ne connaissons pas le Lis blanc comme plante indigène en Palestine ». Post, dans la première édition de son *Flora of Syria, Palestine and Sinaï* (1883) indique bien (p. 803) le Lis au Liban, où d'ailleurs l'a retrouvé le P. L. Fonck (*Stimmen aus Maria Laach*, LIV, 1898, p. 165), mais non en Palestine. Enfin Dalman, en 1924 encore, dans la troisième édition allemande (p. 170) de son ouvrage bien connu *Les Itinéraires*

1. *Patrologie Latine*, t. CIX, p. 1097 et suiv.
2. Élégante édition, avec traduction, introduction et commentaires par le Dr Henri Leclerc, A. Legrand, Paris, 1933. — W. Strabon a entre autres, écrit *Vita Mammæ*, d'après un texte grec.

de Jésus, pouvait écrire doctoralement « De la présence du Lis (*Lilium candidum*) à l'état spontané en Palestine, il ne peut naturellement être question ». Or, dès l'année suivante, le 24 juin 1925, la question n'avait plus, en effet, à être posée, elle était résolue, et par l'affirmative : le lis était découvert dans les maquis de Galilée. Le problème posé par notre lecteur entrait ainsi dans sa troisième phase, la phase affirmative et positive.

Arrêtons-nous un instant ici et faisons le point. Nous comprenons maintenant le mécanisme de l'intrusion de l'anémone et autres fleurs des champs, dans les commentaires et les livres qui en dérivent, à la place du lis. En effet, dès lors qu'il était assuré par les botanistes et admis de tous que le lis est étranger à la flore palestinienne, il fallait bien lui trouver un équivalent pour l'explication des textes, et l'on s'est mis intrépidement à cette recherche. C'est surtout chez les protestants que les hypothèses ont proliféré. Dans leurs traductions de la Bible, avec commentaires, on voit proposée d'abord l'anémone, pour ses couleurs éclatantes et son abondance dans les plaines palestiniennes, sur les rivages du lac de Génésareth, au mont des Oliviers, etc. Mais d'autres ne s'en tiennent pas là et portent leur choix sur l'iris, le glaïeul, la tulipe, la fritillaire ou couronne impériale, le cyclamen, la renoncule d'Asie, l'adonis, et même une matricaire, l'*Anthemis palæstina* Rent., proposée par le Dr Ephraim Ha-Reubeni, professeur de botanique biblique à l'Université juive de Jérusalem [3].

La découverte du lis sauvage en Galilée rejette dans le domaine de l'imaginaire toutes ces suppositions et rend caduques les pages qui leur sont consacrées ; elles sont d'ores et déjà « dépassées », comme on dit aujourd'hui. C'est au cours d'une excursion botanique des étudiants de l'Université juive de Jérusalem en Haute-Galilée, que fut découvert pour la première fois le lis blanc (*Lilium candidum* L.) en Terre Sainte. Un botaniste, du nom de Naftolsky, en remarqua les grandes feuilles basilaires déjà desséchées sur les parois abruptes d'une excavation profonde dans des calcaires crétacés, du vaste maquis avoisinant au nord le Djebel Djarmouk, point culminant de la Palestine (1198 m.), au nord-ouest du Lac de Tibériade. C'était en 1925 ; depuis lors ce maquis a été détruit en grande partie par les habitants du bourg juif de Pekiin, pour la culture des céréales. Les années suivantes, des visites renouvelées à la même localité ont permis d'y retrouver plusieurs autres pieds de lis et d'y prélever quelques bulbes et de les transplanter à Jérusalem, où l'un d'eux a donné en 1928, pour la première fois, quelques fleurs, confirmant l'identité de la plante.

Ce maquis palestinien, beaucoup moins aride que ceux des Balkans ou de la Syrie, nourrit, avec le lis, des plantes qui recherchent l'ombre et l'humidité, le lierre par exemple, dont c'est une des stations les plus avancées vers l'Orient.

Naturellement on s'est de suite demandé si le lis n'y était pas installé par l'effet d'une naturalisation ancienne à la suite de culture très antiques, comme c'est le cas pour sa présence en Italie, en Sicile, en Corse, en Sardaigne, en Algérie, dans les Canaries. Mais tandis que, dans ces derniers cas, il se rencontre au voisinage de ruines, de villages ou d'églises, au Liban et en Galilée il se trouve très loin de toute culture, dans des endroits d'accès difficile, qui n'ont, selon toutes les vraisemblances, jamais été cultivés. Les parois rocheuses de la localité du Djebel Djarmouk sont évidemment dans ce cas [4]. Quant aux localités libanaises, elles sont tout autant caractéristiques.

« *Lilium candidum*, dit Boissier, crescit magna copia in impedibus faucium propre Freitrun Libani 3900 [pedibus] et in pluribus aliis locis imperviis earumdem montium... Ideo in Libano absque dubio silvestre » [5].

De son côté le P. L. Fonck rapporte (*l. c.*) que les élèves du collège des Jésuites de Ghazir, au nord de Beyrouth, ont récolté des brassées de lis parmi les buissons, les arbrisseaux, les ronces et les épines [6] à la montagne qu'ils appelaient « la Montagne des lis ». D'autres Jésuites ont découvert, dans la suite, deux autres stations bien fournies à 10 km au sud-est de Saïda (Sidon), sur les pentes du Nahr-el-Zaharani. Une autre station encore, abondante elle aussi, est signalée à 15 km au sud-est de Sour (Tyr) au Ouadi al'Azziweh (Hazireh), quelques 10 km seulement au nord du Djebel Djarmouk, la localité de Galilée.

L'intérêt de ces détails, pour nous, est surtout de situer le lis sauvage dans ses sites naturels, des endroits non fréquentés et peu accessibles, des parois de rochers ou d'excavations ombragées, où il a passé inaperçu pendant des siècles, et en conséquence où il a survécu aux dégradations de la forêt, aux défrichements et débroussaillements, aux convoitises des amateurs de fleurs et à celles des rhizotomes de jadis. C'est, par suite de nous amener à conclure qu'il a été, aux époques anciennes, beaucoup plus répandu, sinon même commun, qu'à la nôtre. Il n'est pas tout à fait dans le même cas que diverses autres plantes cultivées, qu'aujourd'hui il ne nous est plus donné de rencontrer à l'état spontané, dont nous ignorons en conséquence la patrie originelle ; il s'en rapproche cependant sensiblement. Cultivé depuis de nombreux millénaires et installé presque partout dans les jardins, il ne se survit qu'exceptionnellement en dehors d'eux, là où n'ont pas cessé de se rencontrer les conditions physiques de son existence. Le déboisement, et l'aridité qui s'en est suivie, l'a à peu près anéanti en Palestine, mais au temps où le pays « ruisselait de lait et de miel » (Nombres, XIII, 27), tout porte à croire que le lis n'y était pas une rareté [7]. C'est en le voyant graduellement dispa-

[3] On trouvera les noms des auteurs, tous anglais ou américains, dans H. et A. Moldenke, *Plants of the Bible*, Waltham, U.S.A., 1952, p. 41-46 et p. 259 et suiv. les références bibliographiques, toutes d'ailleurs incomplètes, sans indication des lieux de publication.

[4] J'emprunte tous les détails relatifs à la découverte du lis en Galilée au travail de O. Warburg, *Heimat und Geschichte der Lilie*, extrait de Fedda, *Repertorium*, Beiheft LVI, Dahlem, 1929, p. 167-204.

[5] Boissier, *Flora Orientalis*, t. v, 1884, Genève, Addenda, p. 756.

[6] C'est donc à la lettre le *lilium inter spinas*.

[7] Le déboisement de ces régions a commencé dès l'époque patriarcale. Les immenses troupeaux de chèvres et de moutons des Sémites nomades ont travaillé sans arrêt à la destruction des maquis qui couvraient primitivement la plus grande partie de la Palestine, les chèvres en broutant les jeunes pousses des arbustes, les

[n]aître du pays que l'on s'est mis à le cultiver. Encore n'a-t-il pu supporter, même dans les jardins, les soleils brûlants et l'air trop sec des milieux palestiniens modernes, si bien que l'on ne le trouve plus guère cultivé de nos jours que sur le Carmel, qui garde sa fraîcheur même l'été.

On a vraiment épuisé la production naturelle de cette fleur pour en orner les jardins. Le lis ne croît ni en Egypte, ni dans la région assyrienne, et c'est de là pourtant que proviennent les premières représentations que nous en connaissons. Le bas-relief d'un tombeau d'Assouan, sculpté vers 2.500 av. J.-C., porte déjà un lis bien caractérisé. Plus tard, on voit des lis très reconnaissables, et bien distincts par leur feuillage des lotus ornementaux, sur divers monuments de l'antiquité égyptienne, comme les bas-reliefs de la cueillette des lis et de la fabrication du *susinum*, huile de lis, reproduits dans Bénédite, *Monuments Piot*, t. XXV (1921-1922), p. 1-28 et pl. IV à VI. En Assyrie, où le lis n'existe plus, il devait être fréquemment cultivé aux IX^e^ et VIII^e^ s. av. J.-C., car on possède de belles images de cette plante, avec ses feuilles et ses fleurs, par exemple sur un bas relief du palais de Kouyoundjik à Ninive, du VII^e^ s. av. J.-C., (aujourd'hui au British Museum). Le superbe vase du minoen-moyen de Crète, orné de tiges fleuries de lis, est également bien connu. Ces précieux monuments témoignent donc, et les textes bibliques leur font écho, de l'antiquité et de la grande extension de la culture du lis dans les pays du Proche-Orient d'où il est actuellement disparu.

On peut en conséquence reconnaître authentiquement le lis dans le *shoûsan* de la Bible et ne lui substituer ni anémone, ni iris, ni narcisse. Des botanistes juifs comme O. Warburg [8] et J. Lœwe [9] n'hésitent pas à écrire qu'ils tiennent fermement pour le sens traditionnel et que *shoushân*, comme le syriaque *sousanta*, signifie lis, ainsi qu'on l'a toujours cru.

On sait que le nom féminin Susanne, qui apparaît dans l'A. T. uniquement dans l'histoire de la chaste Suzanne (Dan., XIII, 2-62), et, dans le N. T., est porté par une des saintes femmes du cortège de Jésus (Luc, VIII, 3), n'est pas autre chose que *shoushân*, le nom du lis. On a souvent admis que la ville de Suse tirait son nom de la même racine et, par voie de conséquence, qu'elle était dite « la ville des lis », ce qui est beaucoup plus discutable.

* *

Il reste à savoir dans quelle mesure les considérations qui précèdent peuvent s'appliquer aux temps évangéliques et si le lis était encore commun au pays de Jésus lorsqu'il invitait les auditeurs du sermon sur la montagne à « observer les lis des champs, qui sont mieux vêtus que Salomon dans toute sa gloire » (Matt., VI, 28-29 ; Luc, XII, 27-28). Les deux évangélistes emploient le mot *krinon*, mais on admet qu'il peut représenter, avec un adjectif de couleur, des fleurs différentes, puisque Théocrite (XI, 56 et XXIII, 30) et Chérémon (fragm. 8) lui accolent l'épithète de « blanc » et qu'Hérodote (II, 92) l'emploie pour le nélumbo à fleurs roses ; enfin le lis ne peut guère être assimilé à une « herbe des champs, qui, demain servira à allumer le four ». On met généralement en avant à sa place l'anémone, aux couleurs éclatantes, où le narcisse (Crampon), ou encore l'asphodèle (Germer Durand) et même le colchique (Lœw). Mais aucune de ces plantes, l'asphodèle exceptée, ne peut servir utilement de combustible, et l'asphodèle, espèce vivace est loin de se dessécher du jour au lendemain. On peut donc, avec la majorité des commentateurs, admettre que Jésus parlait à la façon populaire des fleurs en général, sans en viser aucune en particulier.

En tout cas, à la même époque, on cultivait en grand le lis blanc pour en fabriquer le *susinum* ou *lirinum*, l'huile parfumée de lis, dont Dioscoride donne en détail la préparation fort compliquée (L. I, ch. 63 ; éd. Wellm. 52) et dont la Phénicie et l'Egypte avaient, dit-il, la spécialité. On l'employait beaucoup en médecine, tant en applications externes qu'à l'intérieur comme cholalogue et diurétique. Pline (L. XIII, § 11) énumère les ingrédients qui s'y incorporaient habituellement et dont l'huile de ben (tirée des graines du *Moringa Arabica* Pers.) était le principal véhicule. Dans le même chapitre de Pline, c'est Sidon (Saïda) qui est indiquée, avec l'Egypte, comme le marché de ces parfums et le point d'aboutissement des échanges commerciaux qui les fournissaient au monde romain. C'est donc la région du Liban, et sans doute aussi, celle de la Galilée, qui étaient les centres de culture des lis destinés à la fabrication des aromates et onguents livrés au commerce par Sidon. De sorte que Jésus, parlant à ses auditeurs du lis, aurait fort bien pu faire appel à leur expérience personnelle et à leurs souvenirs.

On est trop porté, d'une façon générale, à s'imaginer les choses du passé d'après la situation et les conditions actuelles et c'est ce qui fausse, sur beaucoup de points, nos conceptions historiques. Nous projetons inconsciemment sur le passé l'image

moutons en tondant l'herbe à leurs pieds. Ces maquis, les uns toujours verts, sont formés de chênes kermès ou à cochenilles, de lentisques, de caroubiers, les autres, à feuilles caduques, de chênes à galles, de térébinthes, de lentisques, d'aliboufiers (styrax ou storax), toutes espèces basses ou buissonnantes dont la plupart craignent la dent des chèvres.

Or, c'est par milliers que les nomades comptaient chèvres et moutons dans leurs troupeaux depuis les temps patriarcaux. L'hébreu possède une demi-douzaine de mots pour désigner et distinguer boucs, chèvres, béliers. Les troupeaux d'Abraham et de Lot étaient trop nombreux pour se contenter d'une même contrée (Gen,. XIII, 6). Jacob tire des siens, pour en faire présent à Esaü, deux cents chèvres et vingt boucs, deux cents brebis et vingt béliers (Gen., XXXII, 15). Nabal possède trois mille brebis et mille chèvres (I Sam., XXV, 2). Il est dit, mais il y a des réserves à faire sur tous ces chiffres, que Salomon immola cent-vingt mille brebis à la dédicace du Temple (I Reg., VIII, 63) ; que les Rubénites et les Gadites firent un butin de deux-cent-cinquante mille brebis et chèvres (I Chron., V, 21).

De pareils troupeaux ne pouvaient que causer des dégâts incalculables, et tout cela s'est continué au cours des siècles avec les Bédouins. Les Turcs parachevèrent le déboisement et c'est presque inexplicable qu'il survive encore, dans quelques régions de Palestine, des maquis d'une certaine étendue. Les conséquences de tout cela se manifestent dans l'aridité du pays, la dégradation du sol, la disparition des plantes avides d'ombre et de fraîcheur, tel le lis. Si bien qu'il n'est pas exagéré de dire que le lis, dans de telles conditions, a pour principale ennemie la chèvre.

[8] *Heimat und Geschichte der Lilie*, cité plus haut, p. 194.

[9] J. Lœwe, *Flora der Juden*, Vienne et Leipzig, II, 1924, p. 1.

du présent qui s'est formée en nous et nous sommes portés à juger des choses d'après cette image. De toutes les considérations qui précèdent on peut légitimement conclure que le lis a été jadis beaucoup plus connu et répandu en Palestine, que l'image du lis parmi les épines n'est nullement forcée, mais répondait à une réalité d'expérience et que l'art chrétien, en accueillant cette image et en la magnifiant n'est nullement en contradiction avec la réalité scientifiquement constatée. Le « lis parmi les épines » a été une réalité palestinienne avant de devenir un motif poétique dans le *Cantique* et un symbole mystique pour la piété non moins que pour l'art chrétien.

P. F.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Possibilité du péché des Anges

Q. — On considère généralement que S. Thomas, au sujet des anges, enseigne que dans leur état de nature pure, ils atteignent immédiatement et infailliblement leur bonheur ultime. Mais, contre cet enseignement, voici deux difficultés :

a) Dans son état de pure nature, l'ange voit Dieu, sa fin dernière, représenté dans son essence angélique. Mais une telle connaissance de Dieu, étant seulement analogue, présente Dieu comme un bien particulier, lequel, parce que particulier, peut être librement rejeté.

b) Si l'on maintient que l'ange, dans son état de nature pure, peut pécher, comment concilier cette affirmation avec la possession d'une fin ultime naturelle pour cet esprit créé ?

R. — Nous pensons avoir traduit littéralement et correctement cette question qui nous parvient des U.S.A. Nous nous efforcerons tout d'abord de rétablir exactemenlt la pensée de S. Thomas et ensuite de montrer comment le péché a été possible à l'ange, nonobstant la connaissance intuitive qu'il avait, par sa propre essence, de sa fin ultime naturelle.

I. — Envisageons tout d'abord le point de vue *naturel*, celui auquel se place notre correspondant. La volonté de l'ange est très certainement libre, d'une liberté bien plus parfaite que la liberté humaine. Proportionnée à la puissance supérieure de l'esprit pur, elle en partage la simplicité d'être et d'action. En elle, nulle passion proprement dite, soit de l'irascible, soit du concupiscible. La joie, l'amour, la charité ne peuvent exister chez les anges que comme des mouvements purement spirituels ; la fureur, la colère, le désir, la force, la tempérance, que certains textes sacrés semblent leur attribuer, doivent être interprétés, pour eux comme pour Dieu, d'une façon métaphorique en raison de la similitude des effets. (S. Thomas, I^a, q. 59, a. 3, 4).

Dans la doctrine thomiste, la « voie » des anges s'explique par un double acte d'intelligence et de volonté : le premier dès l'instant de leur création, pour recevoir les dons de la grâce qui les ont orientés vers la béatitude ; le second, au moment où il leur fut donné d'adhérer à Dieu, fin surnaturelle, ou de se séparer de lui.

Le premier mouvement était *un élan naturel et spontané vers Dieu*. C'est celui qu'il faut maintenant analyser.

Il est psychologiquement impossible à la volonté, dont l'objet est le bien, de ne pas avoir une tendance naturelle vers ce bien. Ainsi, Dieu s'aime nécessairement. Or l'ange se connaît d'une manière intuitive et immédiate ; il s'attache donc naturellement au bien de sa propre nature ainsi connu et saisi : « Etant immatériel, dit S. Thomas (I^a, q. 56, a. 2), l'ange est, par son essence, forme intelligible toujours en acte et donc, par son essence, il se connaît et conséquemment s'aime toujours actuellement ». Cet amour de soi-même a commencé dès le premier instant et dure sans interruption, mesuré qu'il est par l'éviternité en ce qu'il a d'immuable et de fixe. Cet acte d'amour naturel de soi-même est donc nécessaire, non seulement quant à sa spécification, mais encore quant à son exercice.

Mais ce mouvement naturel et spontané se prolonge vers Dieu. C'est en se connaissant soi-même par sa propre essence que l'ange connaît naturellement Dieu, son essence étant l'image et le reflet de Celui qui l'a faite. Pareillement, en s'aimant soi-même, l'ange est irrésistiblement porté vers Celui qui est la raison suprême de tout bien et qu'il aime naturellement plus qu'il ne s'aime lui-même (S. Thomas, a. 5). Et ce mouvement spontané de la volonté vers Dieu, bien souverain, explicitement saisi comme tel dans la connaissance que l'ange a de lui-même, est également un mouvement nécessaire et quant à sa spécification et quant à son exercice. La connaissance « analogique » — acceptons le mot, puisque l'ange n'a pas ici la vision intuitive de Dieu — ne fait pas que la connaissance de Dieu, entrevue comme la raison suprême de tout bien et souverain bien lui-même, devienne la connaissance d'un bien particulier, comme semble le supposer notre correspondant. Et donc, avec S. Thomas et les meilleurs thomistes, nous devons conclure que, se connaissant et s'aimant soi-même toujours actuellement, l'ange connaît Dieu et l'aime toujours actuellement de cet amour spontané, naturel et nécessaire, et cet amour naturel est mesuré, lui aussi, par l'éviternité [1].

Mais cet acte de connaissance et d'amour purement naturel n'a jamais, du moins dans l'opinion thomiste, existé seul et sans relation à l'ordre surnaturel. Tous les anges, d'après S. Thomas — (et aujourd'hui c'est l'opinion commune des théologiens) — furent élevés à l'ordre surnaturel au moment même de leur création, qui fut également

[1] Il est bien entendu, pour demeurer, comme nous y invite notre consultant, sur le plan de la doctrine thomiste, que nous faisons ici abstraction des divergences qui ont surgi entre théologiens, notamment Scot et Suarez. Le P. Garrigou-Lagrange semble avoir une légère hésitation en ce qui concerne *l'exercice naturel et spontané* de l'acte d'amour de Dieu chez l'ange. « Pour S. Thomas, dit-il, l'ange aime par dilection naturelle, non libre, ou nécessaire du moins *quoad specificationem*, non seulement le bonheur, mais lui-même et Dieu auteur de sa nature... Par suite, il est plus probable que l'ange ne peut pas pécher directement et immédiatement contre sa loi naturelle, qu'il voit intuitivement telle qu'elle est inscrite en sa propre essence ». *La Synthèse thomiste*, 1947, p. 266.

l'instant de leur sanctification. Et ainsi puisque tous, sans en excepter ceux qui devaient tomber, ont reçu dans ce premier instant la grâce avec son cortège des vertus, il a bien fallu que leur volonté ait été, tout au moins à cet instant, orientée vers Dieu par un acte d'acceptation des dons surnaturels. Cet acte, en raison du mouvement naturel et nécessaire qui en formait l'élément pour ainsi dire matériel, était en quelque sorte indélibéré ; et cependant il contenait une réelle liberté dans le fait de l'acceptation, sous la motion divine, de l'ordre surnaturel :

> Ainsi tous les anges, sans exception, ont accompli, sous la motion de Dieu, un premier acte nécessairement bon. Et parce qu'ils agissaient, étant élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, en tant qu'êtres surnaturels, ce premier acte bon a été nécessairement méritoire. Mais, ... tout en étant méritoire et par conséquent libre, ce premier acte n'était pas un acte qui les fixait définitivement : il leur restait d'accepter expressément ou de refuser les biens surnaturels que Dieu leur offrait. Ce n'est que par ce nouvel acte d'acceptation ou de refus qu'ils devaient être mis en demeure de correspondre pleinement au premier mouvement venu de Dieu et qui, après les avoir portés à Dieu comme auteur de la nature, devait les porter à Lui comme auteur et consommateur de la grâce. (Th. Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. III, n. 583).

Il semble donc que la seule manière de concilier le péché angélique et la bonté du Créateur soit de réserver le premier instant de la voie des anges à un acte bon et surnaturel de leur volonté, encore que cet acte n'ait pas eu la délibération et la liberté parfaites, qui devaient fixer leur sort éternel. Une telle conception répond mieux aux textes scripturaires qu'on applique non sans arbitraire aux démons. (Is., XIV, 12 sq. et surtout Jean, VIII, 44).

II. — Il reste à répondre à la seconde question du consultant : comment les anges, en possession de leur fin ultime naturelle, ont-ils pu pécher ? — Une remarque préalable s'impose : les anges n'ont jamais été en possession d'une fin naturelle puisqu'ils n'étaient pas ordonnés à cette fin, mais bien destinés à une fin surnaturelle. Il faudrait donc rectifier la question : comment les anges, connaissant Dieu comme le Bien souverain, ont-ils pu s'en écarter ?

Tout d'abord, il faut poser en principe qu'aucune créature, si parfaite soit-elle, ne saurait être par nature absolument impeccable. « Il n'y a que la volonté divine qui soit la règle de son acte, n'étant pas ordonnée à une fin supérieure » (I^a, q. 63, a. 1). C'est là une doctrine traditionnelle, accueillie par tous les anciens théologiens. Mais l'ange, naturellement faillible, ne pouvait cependant pas pécher dans l'ordre naturel : affirmation de S. Thomas, *De malo*, q. 16, a. 3, illustrée par le P. de Blic, *S. Thomas et l'intellectualisme moral* (*Mélanges de science religieuse*, 1944, p. 241-280). S'il avait été confiné dans cet ordre, la perfection de son intelligence et de sa volonté l'eût préservé de toute faute. C'est dans l'ordre surnaturel qu'il faut avec S. Thomas chercher l'explication du péché des anges (I^a, q. 63, a. 1, ad 3). La raison en est simple : l'ordre surnaturel, pour l'ange comme pour l'homme, s'origine à la révélation, c'est-à-dire à la manifestation de vérités supérieures à l'intelligence créée. Inévidentes par elles-mêmes, ces vérités ne peuvent être qu'objet de foi. L'intelligence y adhère, mais déterminée par un acte libre de la volonté. C'est dans ce jeu combiné du libre arbitre et de l'adhésion de l'intelligence à une vérité surnaturelle que se trouve, pour l'ange, impeccable dans l'ordre naturel, une possibilité de résistance coupable à la vérité et de mouvement désordonné de l'appétit rationnel.

Quelle fut, chez l'ange révolté, la raison immédiate de la résistance à la vérité et du désordre qui suivit cette résistance ? — Il ne saurait ici être question d'ignorance ou d'erreur, aucun défaut d'ordre naturel ni d'ordre surnaturel n'existant dans le principe de la connaissance angélique. La raison initiale de la perversion de la volonté angélique fut *un manque d'attention* : « Il suffit, dit S. Thomas, que l'ange ait manqué de considérer ce qui, pour lui, constituait la règle et l'ordre » (*De malo*, q. 16, a. 2, ad 4). Ce manque de considération constituait une faute, parce qu'il était le point de départ d'un choix de sa volonté. En sorte, conclut Gonet, que

> l'ange n'a pas péché précisément parce qu'il n'a pas considéré la loi divine qui lui interdisait d'aimer sa béatitude naturelle en dehors de tout ordre et relation à Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturl, mais en ce qu'il a aimé sa propre béatitude et s'y est complu sans faire attention à la loi de l'ordre surnaturel. Toute la malice du péché angélique est contenue dans cette inconsidération, ou plutôt dans ce jugement inconsidéré (*De angelis*, disp. XIII, n. 138).

Le péché d'orgueil des anges fut donc un acte positif de leur volonté, recherchant leur bonheur naturel à l'exclusion du bonheur surnaturel offert par Dieu [2].

* *

III. — Cette psychologie du péché des anges prévaricateurs nous permet de mieux comprendre la nature intime de la peine du dam qu'ils souffrent en enfer et le pourquoi de leur obstination. On nous permettra de transcrire ici deux pages de notre livre *Les Mystères de l'Au-Delà* :

> S. Thomas d'Aquin insiste à plusieurs reprises sur l'amour de Dieu, Souverain Bien, qui subsiste naturellement chez les démons et les damnés... Les esprits séparés, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent et aiment Dieu d'une manière également toujours actuelle. Et, connaissant ainsi Dieu comme le Bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte *indélibéré* de la volonté. La volonté des esprits purs et des âmes séparées se porte ainsi vers Dieu, souverain Bien, parce que la connaissance intuitive que ces esprits ont d'eux-mêmes et de leurs aspirations les fixe dans l'amour naturel de Dieu, connu comme leur souverain Bien. Elle se porte vers ce bien déterminé, par une nécessité psychologique, tout comme, sur la terre, nous ne pouvons rien vouloir et désirer que sous l'aspect du bien en général, raison de tout désir et de tout vouloir. Pour tout dire d'un mot, aimer d'abord Dieu, auteur et source de tout bien, devient la raison première et nécessaire de tout autre amour dans l'Au-delà. Or cet amour naturel et nécessaire subsiste chez les damnés : il subsiste comme un acte spontané de leur nature spirituelle :

[2] Cf. notre article de D.T.C., *Volonté des anges*, XV, 3375-78.

il est la raison toujours actuelle de leur activité psychologique, quant au vouloir et quant au désir. De là résulte dans l'esprit réprouvé comme un double courant contradictoire : d'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude et, sous cet aspect, il aime Dieu plus que lui-même d'un amour indélibéré ; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur. N'oublions pas que l'esprit pur, l'âme séparée, se connaissent directement eux - mêmes par une intuition parfaite. Se connaissant d'une manière parfaite et immédiate, ils saisissent d'un seul coup leurs besoins, leurs aspirations, leur destinée, l'objet vrai de leur béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'ils apportent eux-mêmes à l'assouvissement de leur désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité. Tout cela est connu et senti d'une manière aussi intime que l'âme est intime à elle - même, puisque c'est par sa propre essence que l'âme séparée se connaît. Ainsi donc, par le fait de la peine du dam, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle s'établit chez les réprouvés ; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui ; ils désirent Dieu et ils le repoussent. C'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui ferait son bonheur. Déchirement de l'âme, dont le supplice de l'écartèlement pour le corps donne une lointaine et très faible image (p. 63-64).

Mais comment admettre qu'en face d'une telle douleur, d'un déchirement aussi atroce, le damné ne se ressaisisse pas et ne mette pas son choix de la fin dernière d'accord avec la connaissance parfaite qu'il a de cette fin ? La raison fondamentale de ce phénomène a déjà été présentée : c'est le choix irrévocable et définitif de la fin dernière chez les esprits séparés. Ce choix, en effet, procède d'une connaissance certaine et non conjecturale : connaissance certaine et même compréhensive en ce qui concerne leur propre excellence ; connaissance certaine de la béatitude surnaturelle en raison de la révélation divine. La détermination prise par l'esprit réprouvé ne comporte aucun retour possible vers une autre détermination en sens contraire. Le rejet de la fin surnaturelle, en effet, s'origine, chez les réprouvés, *à un manque de considération*, non du surnaturel *comme vrai*, mais du surnaturel *comme bien*. Or c'est sous la raison de bien que le surnaturel pourrait encore mouvoir leur volonté et l'amener à résipiscence. Mais, précisément, sous cet aspect, les réprouvés ont écarté de leur considération la fin surnaturelle véritable pour s'en tenir à leur excellence propre et naturelle. Tout en connaissant la *vérité* du souverain Bien, ils ont volontairement fermé leurs regards sur *l'attrait* que ce bien aurait dû exercer sur eux, et cela parce qu'ils n'ont pas voulu s'y attacher : *averterunt voluntarie suum intellectum, non a consideratione veri, sed ab inspectione boni in quantum est bonum, quia nolunt illud sequi* (S. Thomas, *Comment, sur le Traité des Noms divins*, IV, lec. 19). Or, pendant l'éternité, l'acte d'exclusion à l'égard du bien suprême comme fin surnaturelle demeure la règle de leur conduite morale. Et nous devons nous souvenir que cet acte, procédant de la conscience certaine, intuitive et compréhensive que le réprouvé a de lui-même, ne comporte ni avant, ni après et demeure toujours identique à lui-même. Impossible donc de revenir sur ce choix définitif (p. 65-66).

A. Michel.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. — **R. P. MORIN**, de l'Oratoire. — **Missel quotidien Vespéral.** — Un vol. (15 × 9) de xx + 1.374 p. Prix, relié, à partir de 825 fr. — Limoges, Droguet et Ardant, 1955.

2. — **Le Bréviaire Romain, latin et français. Nouvelle version du Psautier.** — Prix : 14.700, 16.650 et 19.800, suivant la reliure. — Paris, Labergerie, 1954.

1. — Ce missel a connu le succès : il en est à sa 17ᵉ édition, avec 400.000 exemplaires.

Cette édition nouvelle a été préparée par le R. P. Morin, du Centre de Pastorale Liturgique. Son effort a porté : 1° sur les *traductions*, qui ont été revues pour être utilisées dans la lecture publique ; on a même voulu adapter le style à la nature de chaque morceau, lui donner un tour poétique pour les psaumes et les hymnes, spontané pour les oraisons, simple et précis pour les lectures. La traduction du Canon de la messe est celle du C.P.L. — 2° Sur les notices qui précèdent chaque grande division de l'année ecclésiastique et les principales fêtes afin d'en dégager l'idée dominante et en faire goûter l'esprit. De son côté l'éditeur a réussi une remarquable clarté d'impression ; il a choisi, outre trois pages en couleurs, de nombreuses vignettes empruntées aux statues, vitraux ou bas-reliefs des monuments religieux français ; il a utilisé un papier très mince et cependant résistant et de la sorte à produit un livre de poche fort complet, dont l'épaisseur (relié) ne dépasse pas deux centimètres.

Il se compose, en effet, de trois parties : rituel, missel, vespéral.

Dans le *Rituel* et le *Vespéral*, on a voulu donner *aux fidèles* tous les textes, mais ceux-là seuls, qui peuvent être d'usage courant pour eux. On y trouve les cérémonies et prières du baptême, les prières pour la Communion, la Confession, etc., mais rien sur l'Ordre, ni sur les cérémonies du Pontifical (sauf la Confirmation). Les prières choisies, soit pour chaque jour, soit pour la Confession (avec examen) ou la Communion, soit dans le Vespéral et pour les Saluts du St-Sacrement, sont traditionnelles. Le Vespéral est présenté sous ce titre : « Le bréviaire ». A celui-ci il emprunte les Laudes Communes, Prime, Complies et Vêpres du Dimanche (aucun chant n'est noté) et celles de la Sainte Vierge. L'Office des défunts est donné au complet. Des Litanies, le Chemin de la Croix, l'*Angelus* et le *Regina cœli* suivent les prières pour le Salut.

Mais ce volume est avant tout un *Missel* (qui occupe de la page 81 à la page 1224). Au latin, imprimé en lettres petites est réservé environ le premier quart de chaque page, la traduction française étant placée en face, en impression notablement plus grosse ; souvent, surtout dans le Propre des Saints, le latin est supprimé, ce qui, pour les fidèles, n'a pas d'inconvénient majeur. L'Ordinaire de la Messe a été laissé à sa place traditionnelle entre le Samedi Saint et Pâques. Les Messes nouvelles ont été introduites, y compris celle de l'Assomption, mais non l'office nouveau de la nuit pascale, qui constitue un fascicule à part. Sous le nom de Propre de France, on trouve non seulement les messes concédées à toute la France, mais de plus les messes « de quelques grandes fêtes célébrées dans plusieurs diocèses et souvent par régions ». Les messes de la Semaine Sainte et celles des Quatre-Temps sont données intégralement, y compris les récits évangéliques de la Passion, mais sans le texte latin. Les messes votives, les messes pour les défunts, les oraisons diverses n'ont pas été omises.

L'impression d'ensemble est que, pour les fidèles, ce uel-missel-vespéral, a été bien compris, sérieusement vaillé, fort bien exécuté. Nos confrères pourront le commander sans hésitation.

2. — Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de présenter nguement le Bréviaire latin-français. Nos aînés ont nnu et pratiqué le Bréviaire du P. Hugueny, O. P. n confrère, le P. Roguet, du C.P.L. a repris et adapté euvre aux nouveautés récentes. Les dernières éditions t été faites en introduisant le nouveau psautier de e XII, ce qui a conduit le P. Roguet a revoir et ême à refaire en partie la traduction du P. Hugueny. éditeur, de son côté a réalisé de notables améliotions.

Ce bréviaire est composé, on le sait, de deux élénts : 1° le corps ou centre, qu'on a toujours en ains pour réciter l'office ; 2° les fascicules mobiles l'on introduit en tête et à la fin et qui reproduisent partie variable qui change chaque jour de l'année. Le « corps » donne d'abord le psautier, réparti suint la distribution des *psaumes pour chaque semaine* 1-412). Auparavant viennent l'introduction, le candrier général, les tableaux pour occurence et concurnce (p. I* - XLII*). La seconde partie contient le *Comn des Saints*, suivi de diverses prières, bénédictions litanies (p. [1] - [626]. Le volume se termine par tables (p. 1* - 12*).

Les fascicules mobiles forment deux groupes : 13 ur le propre du temps et 14 pour le Propre des ints. Le corps du volume avec les deux fascicules a que 27 ^{mm} d'épaisseur. Les Propres des diocèses et s Congrégations n'existent qu'en latin : ils pourront re brochés en fascicules mobiles ou reliés avec le rps de l'ouvrage.

Dans cette dernière édition, on a réduit beaucoup le mbre des renvois. Les usagers trouveront qu'il en ste encore trop ; mais ils ne devront pas oublier 'un bréviaire intégralement traduit doit avoir un lume environ deux fois plus considérable qu'un *Tom*. La disposition ingénieuse de l'ouvrage que nous cevons permet de n'avoir à la main qu'un seul vome, de format moyen, avec deux fascicules (plus un oisième en réserve, qui sera le Propre du diocèse). nfin un jeu de huit feuilles volantes (de quatre pages acune) achève de réduire au minimum l'inconvénient e nous signalons.

Il faut louer sans réserve le titre, très bref, mis en e de chaque psaume et de chaque partie du psaume n lettres rouges) ; ces indications sont complétées r des notes placées au bas des pages (en noir) ; s dernières (une seulement pour chaque psaume) rapllent le sens général visé par le psalmiste antique orientent vers une adaptation chrétienne de ce sens. ne disposition analogue rend les mêmes services pour s leçons des trois nocturnes et pour quelques hyms ; les passages les plus difficiles de celles-ci, outre r traduction, sont accompagnés d'une brève note au s des pages. Aux problèmes nouveaux que posaient nt de complications minutieuses, l'éditeur a su donr une solution très satisfaisante, et digne de la valeur storique, pastorale et pieuse de ce nouveau bréviaire.

Pour profiter pleinement des fruits que leur offre ce vail, nos confrères pourront l'utiliser à deux monts différents. *Avant* la prière, ils se prépareront à ntelligence des riches formules liturgiques en étuant les notes et en lisant la traduction des passages fficiles. Pendant la récitation de l'Office, un coup eil rapide sur une note ou sur la traduction leur mettra en mémoire le sens général d'un psaume ou lui d'une expression. Mais personne n'aura l'idée remplacer, dans la récitation du bréviaire, le texte in par une traduction française : ce serait sûrement er contre les intentions des auteurs et même contre s prescriptions de l'Eglise (Cf. canon 135, et plus plicitement la décision de la S. R. C. du 3 juin 04 : « *Si qui ad recitationem divini Officii et cujusque partis Breviarii Romani sunt obligati, tantum in lingua latina hæc recitare debent* ; ALIAS NON SATISFACIUNT OBLIGATIONI »).

---

1. — **Enchiridion Biblicum.** Editio 2^{a} aucta et recognita. — In-8 de XVI - 280 p. Broché, 1000 lire ; relié, 1400 l. — Naples, d'Auria, et Rome Arnodo, 1954. (Dépôt à Paris, Office Général du Livre).

2. — Dom Robert WEBER, O.S.B. — **Le Psautier romain et les autres Psautiers latins. Edition critique.** — Gr. in-8 de XXIII - 412 p. — Rome, Abbaye de Saint-Jérôme, 1953.

3. — Dom Henri de SAINTE-MARIE. O.S.B. — **Sancti Hieronymi Psalterium juxta Hebraos. Edition critique.** — Gr. in-8 de LXX - 262 p. — Ibid., 1954.

1. — C'est en 1927 que parut la 1re édition de l'*Enchiridion Biblicum*, recueil des « documents ecclésiastiques concernant la Sainte Écriture, édité officiellement par la Commission Biblique ». Cette 2^{e} édition diffère de la première par un format plus petit (13 × 20) et une meilleure impression ; par l'addition des documents parus depuis 1927 jusqu'au 9 juin 1953 ; par l'insertion de textes anciens qui avaient été omis ; par la suppression de quelques autres qui avaient été rendus caducs par suite des décisions postérieures du Saint-Siège. Ces modifications ont imposé une nouvelle numérotation marginale ; l'ancienne a été conservée en caractères plus petits. Les notes placées au bas des pages ont été revues et donnent les références aux plus récentes éditions critiques des documents cités. Au début du volume, une table chronologique énumère les textes en indiquant les Papes sous le pontificat desquels les décisions ont été prises.

A la fin du volume, un *Index rerum* et un *Index nominum*, tous deux dans l'ordre alphabétique, ainsi qu'un *Index librorum S. Scripturæ* seront très utiles pour faciliter la consultation de l'ouvrage.

Notons en passant que 31 pages suffisent à rassembler la documentation antérieure à Léon XIII. Le reste du livre (p. 31-260) est occupé par les Actes émanés de Rome sous les quatre papes suivants.

Remarquons enfin que ce recueil, publié sous la responsabilité de la Commission Biblique, a un caractère officiel et authentique.

2. — Les travaux préparatoires auxquels se livrent les Bénédictins de Saint-Jérôme les obligent à des recherches critiques très étendues dont seuls les résultats trouvent place dans leur grande édition critique de la Vulgate. Les plus importants de ces travaux supplémentaires sont publiés dans une collection annexe : *Collectanea biblica latina* dont les volumes de D. Wéber et de D. Henri de Sainte-Marie portent les numéros X et XI.

Tous deux sont des études sur les anciens textes du Psautier latin.

Les premières traductions latines furent faites sur le texte grec des Septante. La plus ancienne était utilisée en Afrique romaine par Tertullien et saint Cyprien. Nous en avons des fragments dans leurs œuvres ; mais les manuscrits de la Bible ne nous l'ont pas transmise à l'état pur. Elle n'a pas été utilisée dans l'apparat critique des deux volumes que nous recensons.

A Rome un autre psautier latin existait avant saint Jérôme. On attribue même ordinairement à ce dernier une révision, sur la version des Septante, de cet antique Psautier Romain. La science actuelle conteste que ce travail ait été fait par le « grand Docteur ». Quoi qu'il en soit, ce Psautier Romain, cité par saint Grégoire le Grand et Cassiodore, est conservé dans l'invitatoire de Matines (Ps. 94) et « de nos jours encore il est chanté dans la Basilique de Saint-Pierre du Vatican ». Il fut connu et utilisé dans la plus grande

partie de l'Italie et en Angleterre. C'est à lui que sont dues la plupart des variantes, étrangères à la Vulgate, qui sont lues dans nos missels et antiphonaires actuels et qui ont été maintenues jusqu'à nos jours grâce aux mélodies grégoriennes qui leur avaient été adaptées.

Ce Psautier Romain est reproduit dans un grand nombre de manuscrits. Il semble être celui qui a le mieux conservé le texte d'une version latine primitive dont dépendent aussi les autres psautiers latins.

Car il y en a d'autres, assez nombreux, parmi lesquels les trois psautiers Gallican, Mozarabe et Ambrosien nous sont parvenus dans un nombre assez important de manuscrits. Le Psautier Ambrosien, du nom de saint Ambroise, était usité principalement à Milan et le Psautier Mozarabe en Espagne. Quant au Psautier Gallican, qui prédomina en Gaule, et qui fut introduit par Alcuin dans la Vulgate, il est encore maintenant, depuis le XVI[e] siècle, celui de nos Bibles latines et de nos Bréviaires. Il était dû à saint Jérôme, qui avait révisé un psautier latin antérieur (probablement le Psautier Romain), sur les Hexaples d'Origène. C'est ce Psautier Gallican que les Bénédictins de Saint-Jérôme nous ont donné (en l'accompagnant de variantes prises aux autres Psautiers latins) dans leur grande édition critique de la Vulgate (Cf. *Ami*, 1954, p. 159).

Or c'est le *Psautier Romain* qui, dans la présente édition, a été « pris comme texte de base » ; tous les autres psautiers, y compris le mozarabe et l'ambrosien ayant été « cités à côté de lui sous forme de variantes ». Dom Wéber et ses collaborateurs se gardent bien de nous présenter leur travail comme définitif. Ils livrent simplement aux érudits ce qu'ils ont découvert concernant les anciens psautiers latins, au cours de leurs recherches pour la grande édition du Psautier Gallican (celui de la Vulgate). Et encore n'ont-ils retenu que ce qu'ils avaient trouvé *dans les manuscrits*. Or pour une édition critique complète, il faudrait aussi tenir compte des citations faites par les Pères et les autres écrivains latins. C'est à cet immense travail que s'appliquent les Bénédictins de Beuron en préparant leur édition critique de la *Vetus Latina*, à laquelle la présente édition du Psautier Romain apporte une contribution très précieuse, bien que partielle.

Tel qu'il nous est restitué dans ce volume, le Psautier Romain, avec ses variantes en marge et en notes, sera indispensable aux spécialistes de la Bible et aux philologues qui étudient le latin chrétien antique. Les autres lecteurs n'y remarqueraient que des changements assez peu importants par rapport aux textes que le bréviaire leur avait rendu familier avant la récente traduction latine de Pie XII. Ces changements consistent surtout en quelques mots remplacés par des synonymes, quelques expressions tantôt plus populaires, tantôt plus correctes. Mais si un jour devait être faite une revision de la langue du nouveau psautier, cette édition critique du Psautier Romain antique serait d'un prix inestimable, comme l'édition critique du *Psalterium juxta Hebrœos* dont il nous reste à parler.

3. — Après avoir, comme nous l'avons dit, probablement amélioré le psautier primitif latin d'après les Septante [Psautier Romain], puis certainement corrigé ce même Psautier d'après les Hexaples (Psautier Gallican, celui de la Vulgate), saint Jérôme, constatant plus tard la grande différence qui existait entre toutes ces traductions chrétiennes, grecques ou latines, et le texte hébreu conservé par les Juifs, donna de ce dernier une version latine directe : c'est le *Psautier selon les Hébreux*. Son but n'était pas d'introduire cette dernière version dans la liturgie latine pour y supplanter les autres psautiers, mais de mettre à la portée des chrétiens studieux, des prédicateurs et des controversistes, un texte correspondant exactement au texte primitivement inspiré, auquel en appelaient fréquemment les Juifs et parfois les hérétiques. C'est ce qu'il avait fait pour l'ensemble de l'Ancien Testament ; mais, dans les psaumes plus que dans les autres livres inspirés, il eut le souci de conserver, dans la mesure restreinte où ce fut possible, les expressions et les mots auxquels les chrétiens, qui priaient en récitant les psaumes, étaient accoutumés. C'est pourquoi dans le volume de la grande édition critique de la Vulgate, le volume des Psaumes a donné des variantes empruntées au Psautier selon les Hébreux. Ce dernier est donc à la fois une traduction de référence pour les savants, s'efforçant, dans la mesure du possible, de ne pas dérouter les habitudes pieuses des chrétiens

En fait, ce texte savant ne pénétra pas dans la liturgie ; mais il commençait à prendre place, principalement en Espagne, dans les manuscrits de la Bible, d'où, grâce à l'influence d'Alcuin, il fut supplanté par le Psautier Gallican. Mais il a été conservé dans un nombre important de psautiers, surtout multiples, c'est-à-dire ceux qui reproduisaient deux, trois, et même quatre ou cinq versions latines des psaumes. Il en résulte peu à peu des contaminations mutuelles, pour le discernement desquelles nous n'avons pas la ressource de recourir aux commentateurs ; car le Psautier selon les Hébreux, n'étant ni dans la Vulgate officielle, ni dans l'usage liturgique, ne fut pas l'objet d'explications ni pour les étudiants, ni pour les fidèles, à deux exceptions près, au Moyen Age.

Nous n'entrerons pas dans le détail des manuscrits utilisés par Dom Henri de Sainte-Marie, ni dans leur classement par familles, ni dans l'appréciation de la valeur de celles-ci : les spécialistes trouveront ces renseignements et leurs justifications dans les 70 pages d'introduction.

Cette édition du Psautier selon les Hébreux, à la différence de celle du Psautier Romain, est bien près d'être définitive, car le travail était moins dispersé et presque tous les témoins du texte ont été compulsés. Quand le travail immense des Bénédictins de Beuron sera terminé et qu'ils auront rassemblé toutes les citations patristiques du Psautier (ils ont déjà environ 70.000 fiches, nous dit la *Revue Biblique*, 1955, p. 123), on pourra compléter le travail de Dom Wéber, basé sur les seuls manuscrits bibliques, et publier une édition presque définitive du Psautier Romain. On aura alors tous les éléments permettant, dans une certaine mesure, de reconnaître ce qui appartenait à la toute première version latine du Psautier, et de discerner en partie l'histoire des réactions mutuelles de ces vénérables textes les uns sur les autres.

C'est là le travail de l'avenir. Il est préparé par les deux ouvrages de minutieuse érudition que nous venons de faire connaître à nos lecteurs. Il y a là une base solide d'où pourront partir de nouvelles explorations critiques d'où sortira un jour une présentation synthétique des textes et de l'histoire des anciens psautiers latins avant et après saint Jérôme.

IMPRIMATUR

Lingonis die 22 martii 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)